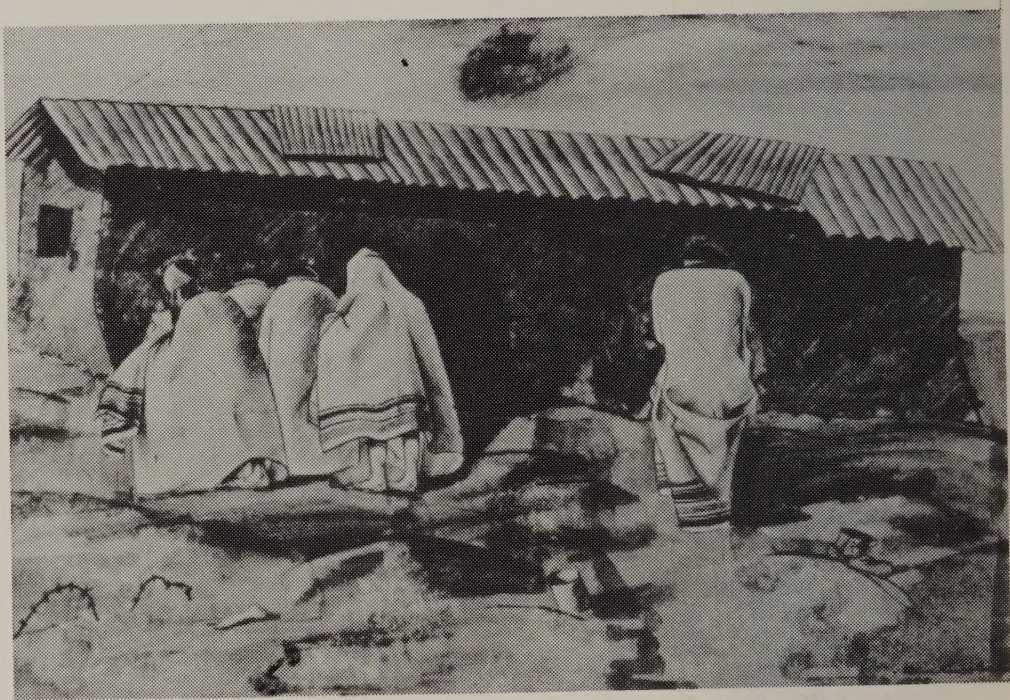
תומס ראהה



"שמע ישראל"

גילויי הדת והאמונה היהודית
במחנות הריכוז הנאציים

מזכרת
מניצולת השואה
מברגן בלזן

רוים גוטלר

ירושלים
תשס״ב-2002

למר מנחם [illegible] היקר!
[illegible]
[illegible]
בהצלחה וברכה
מ רוים גוטלר.

תומס ראהה

"שמע ישראל"

גילויי הדת
והאמונה היהודית
במחנות הריכוז הנאציים

לאסתר רייס
בברכות לבביות
תומס ראהה 23.6.1999

תומס ראהה

הדוקטור תומס ראהה, יליד 1957, מדען היסטוריון,
המנהל המדעי של אתר הזיכרון
בברגן־בלזן.
בעל פרסומים רבים בתולדות עם ישראל
במאה ה־ 19 והמאה ה־ 20.
כמו כן פרסם מחקרים על ההיסטוריה החברתית
של מחנות הריכוז הנאציים.

על העטיפה: בית הכנסת במחנה,
רישום של פליקס נוסבאום

הוציאה לאור
רייס אסתר לבית יוסקוביץ
ירושלים תשס"א 2001
02-6527614

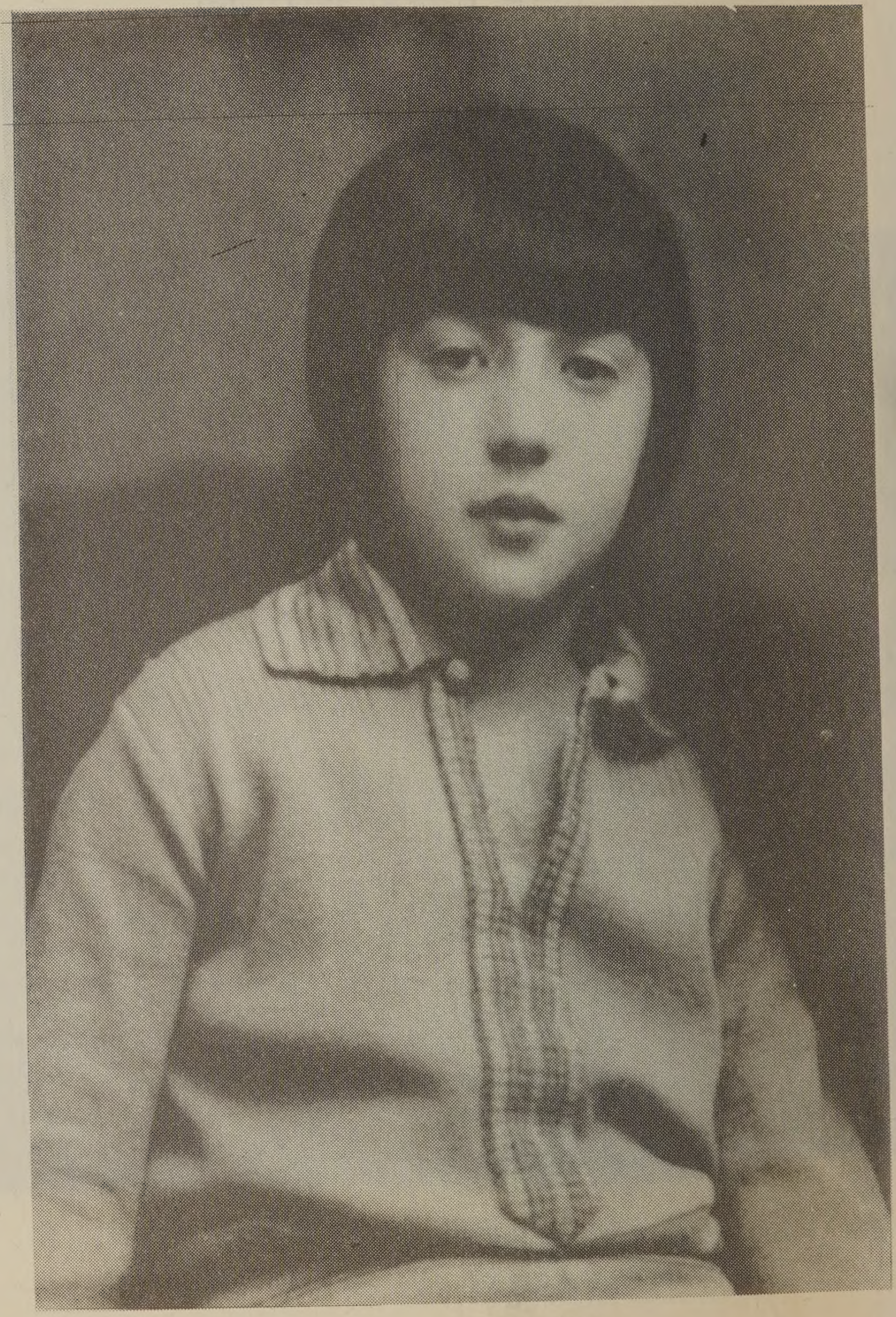
ערכה: ריבה פרידמן
מגרמנית, תרגם: יצחק גונן
הובא לדפוס ע"י לאור ירושלים

הוצאה לאור במקור בגרמנית V&R 1999

מוקדש לזכרה של

איטקה יוסקוביץ'

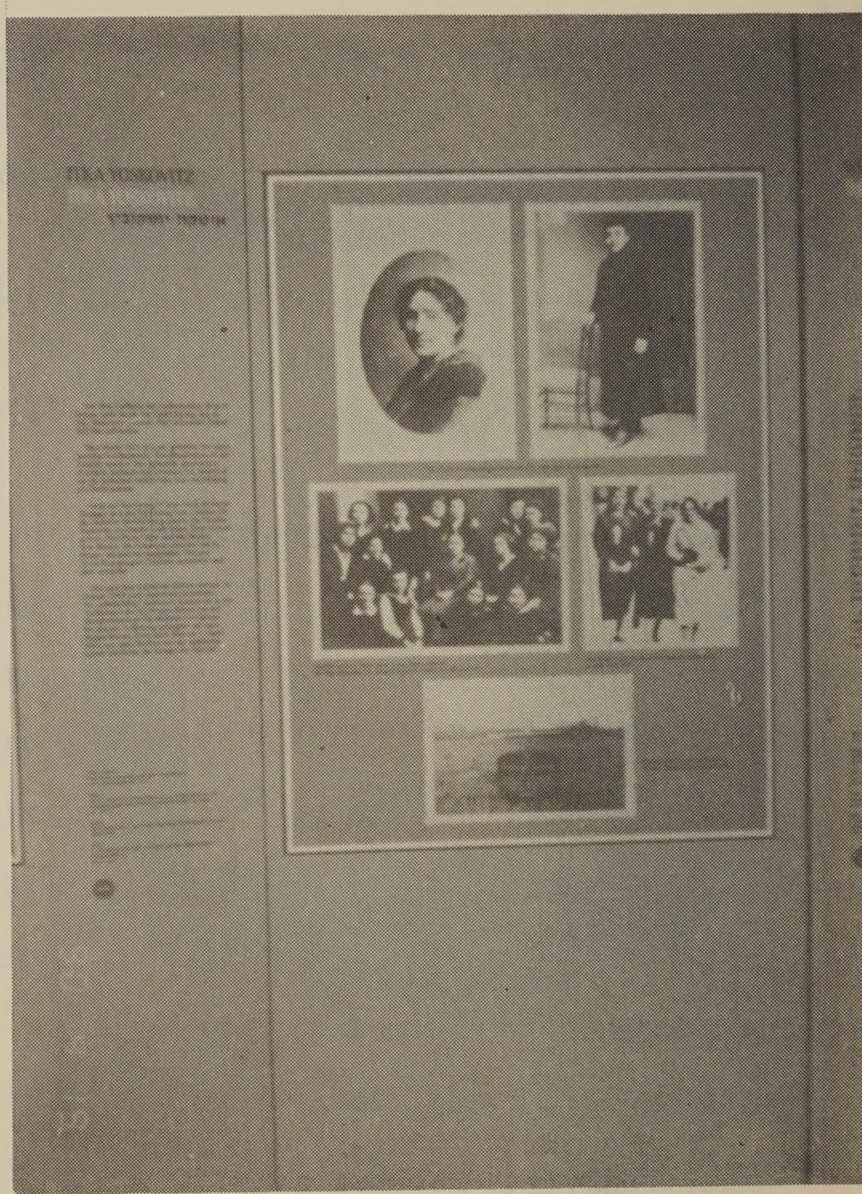
נולדה בלודז' — 12.4.1921
נספתה בברגן-בלזן — 1.4.1945

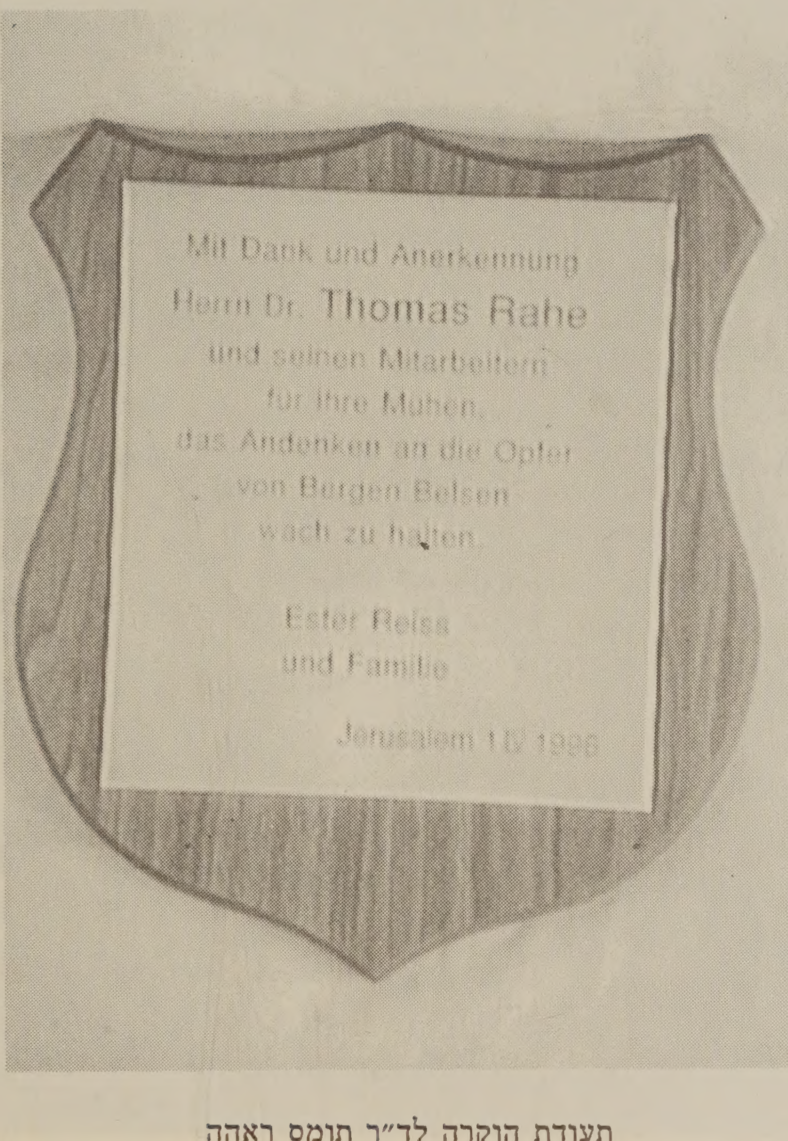


ההורים של
איטקה יוסקוביץ׳ הי״ד נספתה בברגן־בלזן
האב יצחק יוסקוביץ׳ מלודז׳ הי״ד
נספה עם בנו פֶּלֶק בלודז׳
האם חנה לבית בורנשטיין מלוקוב הי״ד
הומתה בגזים יחד עם בנה בֶּרֶק ובתה ריבה בחֶלְמְנוֹ



לוח זיכרון למשפחות יוסקוביץ׳
הנמצא באתר ההנצחה
בברגן־בלזן, גרמניה





תעודת הוקרה לד"ר תומס ראהה
על פעלו בהנצחת השואה
ובהפעלת אתר ההנצחה בברגן בלזן

תוכן העניינים

הכרת תודה

בפתח המהדורה העברית של הספר אני מבקשת להודות מעומק הלב לד״ר ראהה, שהקדיש את הספר לזכרה של אחותי איטקה שנספתה בברגן־בלזן ולא זכתה להגיע ליום השחרור, שבועיים לאחר מכן. עוד תודה מיוחדת אני חייבת לד״ר ראהה, המחבר, כמו גם למר דיטנברגר, מנהל בית ההוצאה הגרמני, על שנתנו את הסכמתם לתרגום הספר והוצאתו בעברית בלא שום תמורה או תנאי. תודתי נתונה גם למוסד ״יד ושם״ על עזרתו ולכמה מידידי ובראשם הסופר הרב העשל קלפפיש, ממשחררי ברגן־בלזן, שחיזקו אותי במאמצי להביא להוצאת הספר בלבוש עברי.

אסתר רייס

☆ ☆ ☆

הספר ראה אור בסיוע הקרן לתמיכה בפרסום זכרונות של ניצולי שואה — יד ושם

☆ ☆ ☆

אסתר רייס לבית יוסקוביץ היא ניצולת מחנה ברגן־בלזן שבו היתה כלואה עם אחותה. לזכרה של אחותה הקדיש המחבר את ספרו. מאז ניצלה, פעלה הגב׳ רייס לשימור זכרון השואה. בראש וראשונה להנציח את יוצאי עירה לודז׳, המומתים במחנה ההשמדה חֶלְמְנוֹ שאליו הובלו רבים מיהודי לודז׳. כן הנציחה את אסירי ברגן־בלזן. יוזמתה, תרומתה, מרצה והתמדתה הם שהביאו בסופו של דבר להוצאת המהדורה העברית של הספר שלפנינו.

פעולתה למען הנצחת מחנה ההשמדה ״חלמנו״ זיכתה אותה בפרס מטעם כנסת ישראל. הפרס הוענק לה בכסליו תשנ״ה 1984.

☆ ☆ ☆

הספר ניתן להשגה למעונינים

כדי **״לזכור ולא לשכוח״**

02-6527614

הקדמה

שיחות רבות עם ניצולי ברגן בלזן כמו גם עם ניצולי מחנות ריכוז אחרים, הניעו אותי לשקוד בצורה מעמיקה על החשיבה והמעשה הדתיים בקרב היהודים אסירי המחנות. פרי המאמץ הזה הוא החיבור שלפנינו.

המפגש עם ניצולי השואה ועם בני משפחות של אסירי המחנות אמנם היה יותר מסתם מוטיווציה להתמודדות עם תימטיקה זאת. בלעדי נכונותם להתראיין ולהעמיד לרשותי יומנים מן המחנות, זכרונות שנועדו לעיני המשפחות בלבד, מכתבים וכיוצא באלה, לא היה מחקר זה אפשרי.

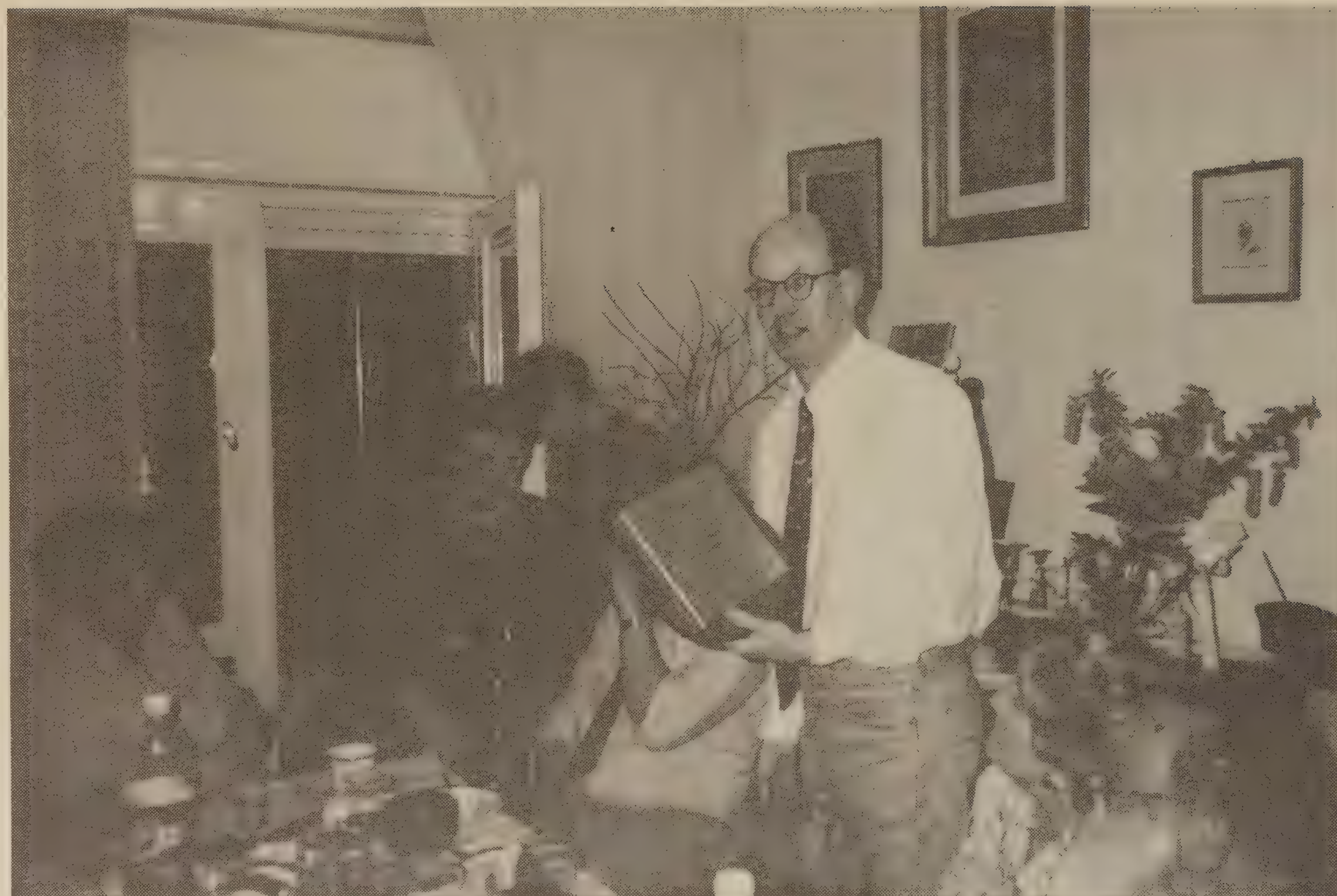
מרכז הכובד של העבודה הוא במחנות הריכוז הנאציים. מעבר לכך נכללו בה גם מחנות ההשמדה ובכמה מקרים אף מחנות אחרים שהיו בהם אסירים יהודים כגון מחנות לעבודת כפייה שעל פי רוב היו שונים ממחנות הריכוז רק בסיווג הפורמלי שנתן להם האס. אס.

אם לא צוין אחרת, הרי הטקסטים בשפות אחרות הם תרגום שלי לגרמנית.

בראש וראשונה רצוני להודות לרבים שהיו אסירי מחנות הריכוז ולקרוביהם שסייעו לי במקורות, בהערות אך גם בשאלות.

כמו כן אבקש להודות לאולריך דיטנברגר שמילא במסירות את תפקיד הלקטור ולרב הראשי של מדינת סכסוניה התחתית, הרב הד״ר הנרי ברנדט על קריאתו הביקורתית של כתב היד.

תומס ראהה



ד״ר תומס ראהה

מקבל תעודת הוקרה ע״י גברת רייס ומשפחתה

"ואתם עדי נאום ה' ואני א־ל" (ישעיהו מג,יב)
כשאתם עדי אני א־ל
וכשאין אתם עדי אין אני א־ל

(סיפרי פרשת וזאת הברכה פיסקא שמ"ו)



גב׳ אסתר רייס לבית יוסקוביץ וד״ר תומס ראהה

מבוא

שלושה זעזועי הרעש שפקדו בעוצמה גוברת את ליסבון בבקרו של חג כל הקדושים ב־ 1 בנובמבר 1755 לא זו בלבד שהפכו את העיר לאיי חורבות והפילו 30 אלף חללים, הם גם זיעזעו את היסודות של תבנית העולם והאל בתקופת ההשכלה. השם "ליסבון" היה לסמל של ביקורת תיאולוגית ופילוסופית, להתרסה היסטורית נגד כל צורה של צידוק הדין כלומר נגד דמות האל המנסה להתעלם תיאולוגית ופילוסופית מסבל אנוש ואף לצאת להגנת הקטסטרופה.[1]

בימינו באה "אושוויץ" במקומה של "ליסבון" "[...] הקטסטרופה הראשונה, הקליטה לחושים, זאת של הטבע התבטלה מול השניה מעשה ידי החברה בחריגתה מכל דמיון אנוש בכך שיצרה את אימי השאול מתוך רוע האדם."[2] השואה ומחנות הריכוז גם העלו את שאלת צידוק הדין למעשי האל לנוכח הסבל האנושי, בחריפות שלא ניתנה להיאמן עד אז. לפשע שבוצע במחנות הנאצים ביהודי אירופה היה גם מימד דתי. הדבר מוכח בעליל מן העובדה שאין מונח מוסכם לאירוע ההיסטורי הזה שאינו מלווה במשמעות דתית. הביטוי המקובל הן במחקר והן בשיח הציבורי "Holocaust" מקורו ביוונית ומשם התגלגל דרך הלטינית ללשונות אירופה.[3] בגרמנית המונח קרוב יותר לקורבן עולה. למעלה ממאתים פעם הוא נזכר בצורות שונות בתרגום השבעים. תמיד כקורבן דתי לרוב במובן של קורבן לאל.

גם המילה העברית הנייטרלית לכאורה "שואה" אינה חופשית ממשמעויות דתיות. על פי הלשון המקראית, השואה מסמלת סכנה, קטסטרופה או אסון ובהקשר הופעתה היא נכללת בתוכנית דתית של נקם ושילם. כך שלפחות מבחינת הלשון והתפתחותה היא מצביעה על קשר הדוק לתפיסה היהודית־מקראית בענין החטא ועונשו.

המשמעות הדתית של אותם שני ביטויים נפוצים לרצח העם שעשו הנאצים ביהודי אירופה והפרשנות הנלווית, מציבים קושי לפני ההיסטוריוגרפיה. מה עוד שאין בשפה הגרמנית [כמו גם בעברית] אבחנה בין שני מובני המילה "קורבן"בניגוד לשפה האנגלית

המבחינה בין "victim" לבין "sacrifice". לכן הטמעת המונח "Holocaust" אף שהגוון הדתי שלו עמום, מלמדת שלארוע שהוא מסמל גם משמעות דתית המציבה אתגר לא רק לתיאולוגיה אלא גם להיסטוריה.

התיאולוגיה ובמיוחד הנוצרית לא הצליחה עד כה להתמודד עם האתגר הזה. אמנם היו אחרי 1945 שינויי גישה ניכרים מצד הכנסיות הנוצריות כלפי היהודים. אך תשובה הולמת לשאלות בתחום החשיבה והמעשה הדתיים בתגובה על השואה, תשובה שבה אושוויץ היא דגם לשבר תודעתי בתיאולוגיה הנוצרית, היא עדיין בבחינת יוצא מן הכלל ולא הכלל. היו אמנם תיאולוגים מתחום התרבות הגרמנית כ־Johann B. Metz ו־ Juergen Moltmann שהשואה היתה מרכז יצירתם. אך אין זה מקרה שמפעלם הוא מתחום התיאולוגיה הפוליטית. הדבר מעיד שהשאלה של משמעות השואה לתיאולוגיית זמננו כרוכה בבעית היחס של ההיסטוריה לתיאולוגיה. האם אין השואה כופה על התיאולוגיה לתת את דעתה יותר להיסטוריה "החילונית"? גם התיאולוגיה היהודית (במידה שניתן לישם מונח זה ביהדות) התקשתה עד כה להתמודד עם שאלת משמעותה של השואה. אבל אין בכך משום הצדקה למחדליה של התיאולוגיה הנוצרית. גם העובדה שרק ב־ 1995 הופיע המחקר המעמיק הראשון בשפה הגרמנית על ההבטים ההיסטוריים־דתיים של השואה ביהדות וזאת פרי עטו של היסטוריון צעיר ולא של תיאולוג ידוע אף היא מסימני ההכר של מצב המחקר. Moltmann[4] רואה העזה חסרת טעם בעיסוק בתיאולוגיה לאחר השואה. "האם אין 'שמע ישראל' ו 'אדון עולם' באושוויץ מעידים שהאל עצמו נכח באושוויץ כסובל עם המעונים והנרצחים. כל תשובה אחרת היא בבחינת חילול הקודש."[5] דעה דומה יש ל־ Metz: "אני סבור שכל צידוק דין נוצרי וכל דיבור על 'משמעות' לנוכח אושוויץ בהקשר למה שמעבר לקטסטרופה הזאת אינו אלא חילול הקודש. משמעות, ואפילו במובן האלוהי, קיימת עבורנו רק במידה שלא אבדה באושוויץ עצמה. כלומר מכאן ואילך נקשרנו, אנו הנוצרים, אל גורלם של קורבנות אושוויץ בברית של ההיסטוריה האלוהית. זאת אם יוקנה למילה 'היסטוריה' שבצירוף הנוצרי הזה ממשות ולא רק פתחון פה למטפיסיקה הדתית שלעולם אינה עוסקת בקטסטרופות ולעולם אינה לומדת מהם דבר משום שקטסטרופות משמעותיות מסוג זה, כלל אינן קיימות לגביה. [...]

אנו רשאים להתפלל אחרי אושוויץ משום שגם באושוויץ התפללו."[6] ו־Emil Fackenheim שכתביו הם מן המשפיעים ביותר בתחום התגובה הדתית היהודית על השואה אומר: "ה׳תיקון׳ ששימש לאחר השואה צורך מוסרי ליהודי, התאפשר משום שכבר בשואה עצמה היה קיים." — "לשמוע את הקול הנישא מאושוויץ ולהישמע לו, הוא כאן ועתה אפשרות הווייתית משום שגם שם ואז, לשמוע ולהישמע היו ממשות חווייתית."[7] אך מה באמת אנו יודעים על התפילה באושוויץ? האם אכן התפללו שם ובשאר מחנות הריכוז והמוות? האם היתה זאת תגובה טיפוסית של האסירים היהודים או יוצא מן הכלל נדיר? מי התפלל שם ובאילו נסיבות? באיזו מידה בכלל ניתן לדבר על דתיות במחנות הריכוז ואיך שינה המחנה את אופי הדתיות ואת משמעותה? האם ניסו האסירים היהודים עצמם לתת משמעות דתית לסבלם ואיך עוצבה משמעות זאת?

בהביאנו בחשבון את המרכזיות שבה תיאולוגים כ־Moltmann ו־Metz מתיחסים במחקריהם לפעילות הדתית היהודית במחנות הריכוז, מפליא שהספרות התיאולוגית מסתפקת בציון של התופעה בלא לבקש פרטים היסטוריים או ביסוס לסברה כאילו השיבה ההיסטוריוגרפיה זה כבר תשובה מספקת על שאלות אלה.

למעשה מצבו של המחקר ההיסטורי בנושא זה רעוע בתכלית. ההנחה בדבר פעילות דתית של אסירי מחנות יהודים והערכתה מאופינת בכתיבה ההיסטורית בדו ערכיות מוזרה. מחד גיסא אין רוב החיבורים על מחנות הריכוז והשואה מזכירים את התופעה. דווקא ההיסטוריוגרפיה הגרמנית של השואה "אינה משקפת ככלל את חוויית היהודים ודרכי תגובתם. כמעט בלא יוצא מן הכלל היא מציבה במרכזה את מעשי הגרמנים ברדיפת היהודים"; מצד המקורות, זווית הראייה של הרודפים היא השלטת.[8] סיבה נוספת, אף כי לא פחות חשובה, היא המעמד השולי של ההיסטוריה הדתית־יהודית בהיסטוריוגרפיה.

מאידך גיסא יש בחלק ניכר של המחקרים העוסקים בנושא בעיקר אלה של היסטוריונים יהודים, אידאליזציה של החיים הדתיים במחנות הריכוז ככותרת משנה להתנגדות, כ"גבורה רוחנית". ואולם גם גישה זאת היא בעייתית מאד. שכן ראיית הפעילות הדתית כמהלך של התנגדות בעיקרו, תעשה עוול למניע הדתי הצרוף ולדתיות

במשמעה הפנימי אצל אותם אסירים ותאפשר להשכיח את העובדה שלא היתה להם שום חובה מוסרית או דתית להתנגד. הכוונות הטובות שבהצגת הפעילות הדתית, במחנות הריכוז בעיקרה כהמשכיות של המסורת הדתית־יהודית, מביאה בראש וראשונה לניתוק השואה ומחנות הריכוז מן ההיסטוריה. שכן, אם מנין גרידא של הפעילות הדתית אצל האסירים היהודים במחנות משמש להוכחת העמידה האיתנה של נורמות וערכים דתיים, ניצחון הדתיות על חוסר האנושיות, או אז מתעלמים בסופו של דבר מאותו קוסמוס של מוות, פחד, יאוש, רעב וחולי שאינו רק הרקע לגילויי הדתיות במחנות, אלא גם מטפחו ומעצבו. עצם הקביעה שאפילו "שם" היתה היצמדות לדת ולזהות הדתית ניתנת להמחשה גם על דרך החיוב: אם היו אמונה ודת "תקפים" גם באושוויץ, שוב אין צורך ברוויזיה של הביקורת העצמית על החשיבה התיאולוגית והנוהג הדתי. העיסוק בדתיות במחנות הריכוז יכול לשמש גם כדי לחמוק מן האימים הספציפיים במחנות הריכוז וההשמדה ולהפוך את אושוויץ לסמל שממילא מאשר את הידוע זה כבר.

ברור שחיי הדת במחנות נבעו גם מהמשכיות ומסורת ובמקרים רבים גם שיקפו סוג של התנגדות או ליתר דיוק סוג של יחודיות. אבל אי צדק היסטורי יעשה מי שיראה בפעילות הדתית הזאת בעיקר "גבורה רוחנית", מי שלא יביא בחשבון לפרטיו את היחס בין דתיות למציאות היומיומית במחנה הריכוז או אף יראה בפעילות דתית נוהג טיפוסי של האסירים היהודים.

במבטה על אושוויץ, תמיד נשקפת לתיאולוגיה סכנה של דה־היסטוריזציה על חשבון תיאולוגיזציה בכך שהיא מאמצת את המציאות ההיסטורית רק באורח שטחי ותורמת באמצעות הכללה להבנה חלקית של אושוויץ. התמודדות רצינית מלווה בביקורת עצמית תצלח רק אם לא תיעשה בדרך מופשטת ואי־היסטורית, אם תהיה "אושוויץ", כמושג היסטורי מוחשי ולא כמטפורה ומושג טרנסצנדנטלי, נקודת המוצא לבחינה התיאולוגית.

אבל גם ההיסטוריוגרפיה ניצבת בפני בעיות דומות. גם עליה מאיימת נטישת המוחשי למען תיאוריה היסטורית מכלילה ואיתה צמצום המבט על הרב משמעות ומשקלה בהיסטוריה של מחנות הריכוז והשואה. נוספת על כך הנטיה לעשות מן השואה וממחנות הריכוז כעין מיתוס שלילי — תופעה המובנת לנוכח הפשעים

הדמוניים החורגים מכל תפיסת אנוש. השואה מתגלה כרוע המוחלט והאי־רציונלי כ "ארוע מסתורי, כעין היפוכו של נס, ארוע בעל משמעות דתית בכך שאין הוא מעשה ידי אדם לפחות לא במובנו המקובל".[9]

אמנם יש משהוא בדבריו של Christian Meir שניתן לפרש את אושוויץ אך לא להבין, אבל אולי הם מכסים על בעיתיות ההיסטוריוגרפיה של השואה ושל מחנות הריכוז. ראשית, הבעת הדעה שאין להבין את השואה, גם עלולה לגרום להיסטוריוגרפיה לחמוק משאלות על משמעויות היסטוריות שהמיסטיפיקציה של השואה מפנה אל התיאולוגיה. שנית, האם לא תוותר ההיסטוריוגרפיה של השואה ושל מחנות הריכוז על משמעויות עמוקות יותר בשחזור שטחי של ארועים או כניסוחו של אסיר ברגן בלזן Peter Szondi, אם לא תדלג מעבר לצורת מחקר המעדיפה הבנה על פני תובנה.[10] כאן לא תיתכן אוביקטיביות מרוחקת חסרת עמדה להיסטוריונים. "תיאור מחנות הריכוז בלא משוא פנים אינה 'אוביקיביות' אלא הבנה" כותבת חנה ארנדט — והבנה כזאת לא תשונה אפילו בדברי גינוי שהמחבר אולי מוסיף כמצוות אנשים מלומדה".[11] אותה דילמא בלא פיתרון שציין Wolfgang Sauer בענין הנאציזם תקיפה במיוחד לגבי השואה: "בנאציזם חש ההיסטוריון את עצמו ניצב לפני תופעה שאינו יכול אלא לדחותה תהא עמדתו אשר תהא [...] האם דחייה יסודית כזאת מצביעה על העדר הבנה יסודית? [...] אנו יכולים לדחות דבר ועם זה 'להבין' אותו. ובכל זאת כישורינו השכליים והנפשיים מגיעים במקרה של הנאציונל סוציאליזם אל קו שלא היה מתקבל על דעתו של Wilhelm Dilthey. אנו מסוגלים להעלות תיאוריות מפרשות אך אם נתיצב מול העובדות, יהיו כל הפירושים חלשים".[12]

בקשר לכך הצביע הפילוסוף Hermann Luebbe על האי הבנה של המחקר ההיסטורי "אם מצפים ממנו בצורה כוללת שיקרב אלינו את העבר. השפעת המחקר ההיסטורי יכולה להיות גם הפוכה, להמחיש את עומק התהום המפרידה את ההווה מן העבר אפילו אם מדובר בארועים קרובים כרונולוגית. ככל שאנו יודעים יותר על הנאציונל סוציאליזם, ככל שהעובדות גלויות יותר וככל שהבנת התעודות מדויקת יותר, כך מצטמצמת בעינינו, בני הדור הזה, התפיסה איך כל זה התאפשר."[13]

מבחינה זאת מוצדקת התיזה שאי אפשר להבין את השואה, תיזה ששותפים לה גם רוב הכלואים היהודים בזכרונותיהם. ואולם הדגשת יתר של אי יכולת ההבנה עשויה להביא לידי האלהה של השואה והעברתה למישור מטפיסי, בלא להזדקק עוד למחקר היסטורי יסודי. בד בבד גם היתה נשמטת מידינו האפשרות להסיק מן ההיסטוריה הזאת מסקנות להבנה ולעיצוב ההווה והעתיד.

בדיון המדעי על השואה עובר כחוט השני "הקשר בין ההנחות בדבר הלא־יתואר לייחודי של השואה. כמעט כל הוגה יהא היסטוריון, חוקר ספרות, פילוסוף או תיאולוג הטוען בלהט לשיבוצה של השואה כארוע ייחודי, נאבק בד בבד בבעיות הלא־יובן שלה. יתירה מזאת, לעתים קרובות משמש אותו דחף עמוק להגיע בדיון אל קצה ההבנה האנושית, גם סיבה וטיעון למשקלה הייחודי של השואה."[14] בין שתשובץ השואה כייחודית ובין שלא, זאת אמת המידה המכרעת למשמעותה התיאולוגית. רק מי שתופס את השואה כמשהו חדש בתכלית, ידרוש גם תשובה תיאולוגית חדשה בתכלית, תשובה שתנפץ את שיטות ההתיחסות הדתית המסורתית.

ואולם השאלה אם השואה ייחודית או לא, היא שאלה היסטוריוגרפית מובהקת. בתשובה עליה אין משום הגד של אמונה או של מוסר כי אם הגד מדעי הנסמך על מקורות ונתון לדיון ציבורי ביקורתי. גם אם אין לצפות לתמימות דעים מדעית בשאלה כה מרכזית, רוב היסטוריוני השואה נוטים לשבץ אותה כתופעה חדשה, יחידה במינה וגם למחקר הזה חלק בתפיסה הזאת. פרק 5 יחזור לענין ביתר פירוט.

נותר לקבוע שהתיאולוגיה תצדיק את משימתה לפרש את אושוויץ אם תידע בדיוק מה עליה לפרש. לפיכך תישאר תלויה בניתוח היסטורי של השואה ומחנות הריכוז כלומר בשיתוף פעולה בין־תחומי עם ההיסטוריוגרפיה. בעשותן כך לא יוכל התיאולוגיה וההיסטוריה להתעלם מן השאלה איך הגיבו האסירים היהודים על גורלם ובעיקר במבט על זהותם הדתית כיהודים.

לעובדה שבשחזור הדתיות היהודית במחנות הריכוז עדותם של הניצולים עומדת במרכז, סיבה פשוטה: הם בפועל המקורות היחידים העומדים לרשותנו לצורך זה. בתעודות ששרדו אין בכלל שום מידע לענין הזה. אין זאת אומרת שיש בתחום זה חסר במקורות בהשוואה להבטים אחרים בהיסטוריה של מחנות הריכוז. ההבדל הוא בראש

וראשונה במבנה אחר של מסד המקורות ולא במהימנותם. דווקא אותו מסד מקורות מסוים של עדויות ניצולים, מאפשר שחזור מספק של חיי הדת בקרב האסירים בלא להגיע לידיעת אנשי האס. אס. גם אם היו תעודות וזכרונות של שומרי אס. אס. שהתיחסו להבט זה של חיי האסירים, הם ציירו בהכרח תמונה חלקית ולא אוביקטיבית בגלל המסננים האנטישמיים.

הבעייתיות אינה במה שנקרא "חוסר המהימנות" של עדויות הניצולים שגם בהם צריך לטפל בשיטה ביקורתית כמו במקורות אחרים, כי אם בסלקטיביות של המקורות. אלה מדווחים רק מעט על העמדות הדתיות של האסירים היהודים ובעיקר על הגלגולים שעברו, אלא בראש וראשונה על מה שהיה גלוי בפרקטיקה הדתית אף לעיני האסירים האחרים. מסיבה זאת גם משתקפים גילויי הדתיות של היהודים האותודוכסים בהגזמה פרופורציונית בהשוואה לאלה ששוב לא ראו עצמם אורתודוכסים. אמנם בחינה ביקורתית של עדויות הניצולים מאפשרת להסיק שפעילות דתית יהודית במחנות הריכוז היתה נפוצה יותר מכפי שעולה מן המקורות הכתובים. הדבר נראה בין השאר מהשוואת ראיונות עם ניצולים בנושא זה לחומר עדויות כתוב. מצד אחר אסור להתעלם מאותם יהודים שאמונתם התערערה כשניצבו מול האכזריות הרצחנית של דיבוק ההשמדה, שיאושם גבר על רצון החיים וכלל לא השאירו אחריהם עדויות. מכל מקום עליהם נמסר בעדוית של האחרים.

מכאן נובעת עוד בעיה של ההיסטוריוגרפיה — ההימנעות הנדרשת מן ההיסטוריון לתאר היסטוריה "פרופורציונית". ניתן לקבוע פחות או יותר שרוב האסירים היהודים במחנות לא השתתפו בפעילות דתית אך באורח הגיוני לא ניתן ליצור תמונה מלאה של מצב הדברים. אם ידובר להלן בפירוט על החשיבה והמעשה הדתיים של מיעוט בקרב האסירים היהודים, ברור שגילויי הדת במחנות הריכוז לא היו נחלתם של רוב האסירים.

בהקשר זה צריך גם להזכיר שהניצולים הם מיעוט בקרב היהודים נרדפי הנאצים. מכאן שלא זו בלבד שמחברי העדויות מיצגים סטטיסטית את היהודים הנרדפים רק במידה מצומצמת, אלא שעדותם אף מעלה שאלות של הפנמה פסיכולוגית. הבעיה טמונה בדברי Ruth Klueger בזכרונותיה, שמחבר העדות נשאר בחיים. הקורא כאילו נזקק ליתרת זכות שיוכל להחסיר מן החוב הגדול, כאילו חשב

לעצמו: מי שכותב הרי הוא חיי ויצא מן הענין בשן ועין. הדיווח שרק בא להעיד על אותו חוסר מוצא נורא תפח תחת ידו של המחבר, למסר שסיכומו בעיני הקורא כי הישרדותו של היחיד הוא נצחון הרבים שלא זכו להישרד.[15]

רוב היהודים שנרצחו כבר ביום הבאתם למחנות המוות ואשר אנשי אס. אס. ביקשו להוליך אותם שולל עד סף תאי הגזים כדי להבטיח פעולה בלא הפרעה של מכונת ההשמדה, לא יכלו להשאיר עדות לדורות הבאים. אם בכל זאת חשו בכוונת שומריהם, לא נותרה להם אלא אותה שיבה אחרונה אל אלוהיהם, אל היהדות. אך העדויות לכך נדירות. שעתם האחרונה של אותם מיליונים מיהודי אירופה שנרצחו במחנות ההשמדה נעלמה בסופו של דבר בעלטה שהתיאור ההיסטורי אינו יכול לחדור מבעדה. לפיכך, אם תידון להלן הדתיות היהודית במחנות הריכוז, ניתן לכלול בה את מה שארע בתחום זה ברוב מחנות המוות רק בצמצום רב.

מצב המקורות שכבר נרמז, מחייב כמה מסקנות. ראשית, יימנע מכלול הנושאים מלעסוק בפירוט בניתוח כמותי וזאת גם מסיבות של תוכן. כמה אסירים יהודים, באילו מחנות, ובאיזו שנה שמרו אילו חגים, הוא דבר ששוב לא ניתן לקבוע. כל ניסיון רק יעורר רושם של דקדוקי עניות פסוידו־אוביקטיביים ויחטיא את מהות הנושא. הענין מחייב גישה המעמידה במרכז את שמירת הדת במחנות במבחן האיכותי ואת משמעותה החברתית והנפשית לאסירים.

הדבר מצריך מידה מרובה של גישה נרטיבית־המשכית המוצדקת לענינינו הן היסטוריוגרפית והן תיאולוגית. Joern Ruesen סבור שאין מקום ליחד לנרטיב ההיסטורי אך ורק תפקיד משני המצטמצם לתיאור מהלך הארועים, אלא יש להכיר בתפקידו הראשי בעיצוב משמעות היסטורית בסיסית. לפיכך אין להגדיר את ההיסטוריוגרפיה כפונקציה בלבדית של המחקר ההיסטורי.[16] ובמילים אחרות: הנרטיב אינו רק אמצעי הולם להצגה הספרותית של הכרת ההיסטוריה. אדרבא, היא עצמה תמיד בנויה בו זמנית מן הנרטיב ומזווית הראייה. הנרטיב ההיסטורי הוא על כן גם אמצעי לבניית ההכרה ההיסטורית. קביעה זאת תקיפה לא רק לגבי הטקסטים מוצרי ההיסטוריוגרפיה, אלא לפחות חלקית, גם לגבי מקורות בעלי אופי נרטיבי שעליהם ההיסטוריוגרפיה נשענת. דווקא מקורות נרטיביים אינם רק "חומר גלם" להכרה הנגזרת מן ההיסטוריוגרפיה. הם עצמם יכולים להיות

בעלי התוכן להכרה היסטורית בלא צורך ב "השכחה" באמצעות ניתוח היסטוריוגרפי.

לפיכך אם יצוטטו להלן מקורות בתכיפות גדולה יותר מן המקובל במחקרים, אין זאת כדי ליצור מעלה ספרותית ממצוקה ידועה או "ליפות" את התיאור. מן הראוי לתת כר נרחב לעדותם של האסירים היהודים במחנות הריכוז משום שלעתים קרובות היא אותנטית במידה שדיון היסטוריוגרפי לא יוכל להגיע אליה. תיאורים על המציאות במחנות הריכוז כמו אלה של אלי ויזל או פרימו לוי אינם "בלתי מספיקים" משום שזווית ראייה מצמצמת תחייב ניתוח היסטוריוגרפי "אוביקטיבי" תחילה כדי להעניק לדברים את ההגד האמיתי שלהם.

לא ניתן לדון כאן בפירוט יתר בשאלות המתודיות הקשורות לדיוק הפרטים בעדותם של אסירים לשעבר במחנות הריכוז. אך כדאי להרהר בהקשר זה בדברי Geoffrey Hartman, שעמד בראש פרויקט ראיונות עם ניצולי שואה במסגרת אוניברסיטת ייל: "הרוע מטיב לצרוב פרטים בזכרוננו מן הטוב ומשגרת החיים הנורמלית. היו אסירי מחנות שבצל איום ההשמדה הצליחו לעשות את זכרונם לגליל חרוט ועליו כל הפרטים. אחרים היו סלקטיביים יותר ולקט הדברים הושפע מגורמים אישיים שחדרו לעדותם והפכו אותה אינדיווידואלית. אבל בסך הכל הדיוק הוא מדהים. כבר צוין שלנוכח המחסור בשרידים חומריים כתצלומים ומזכרות אישיות, שימרו הניצולים כל פירור של זכרונם."[17]

בהעדר טכסי קבורה או טכסים דתיים אחרים שימשו הזיכרון החד מאותם ימים והרצון למלא את החסר בהווה, חלק מעיבוד משחזר רווי יגון לחוויות הטראומטיות. דווקא אותם רישומי יומן שנוצרו במחנות כמו גם זכרונות ניצולים והראיונות איתם — על כל הסוביקטיביות, המיקרוסקופיות האינדיווידואליסטית שחסרה בה זווית ראייה מכלילה — הם ההוכחה שגם תיאור היסטורי של מחנות הריכוז מצריך שלב של המחשה מפורטת. בצדק קבע Wolfgang Sofski ש "כל בחינה של מחנה הריכוז תחטיא את מטרתה אם לא תביא בחשבון את המיקרוקוסמוס של אותו כח המצליח לחדור מבעד למבני החלל, הזמן, החברה והזהות. לכן אין לוותר על התחשבות שיטתית בחולשות המצבים האופיניים של עולם המחנות."[18]

השימוש בעדויות הניצולים לשם דיווח אין משמעו ויתור על ביקורת המקורות, ניתוח, השוואה וסינתזה. אין פרושו של דבר

להציב אוסף של מקורות במקום היסטוריוגרפיה — כי אם להתיחס לרב־משמעות של המקורות בצורתם הנרטיבית. הדברים נכונים במיוחד לתימטיזציה של המחשבה והמעשה הדתיים במחנות הריכוז. דווקא מן ההבט הזה אין עדויות הניצולים רק נושאי אינפורמציה אלא גם מעבירי מסרים של משמעויות דתיות.

ביחס לנרטיב, נודעת חשיבות מיוחדת לתיאולוגיה שעסקה מאז ומתמיד בפרשנות המסופר והתיחסה בהסתיגות פחותה לטקסטים נרטיביים מאשר ההיסטוריוגרפיה. העובדה שדווקא אותם תיאולוגים נוצרים שהשואה היתה מרכז חשיבתם, היו בד בבד גם לוחמים מגויסים למען תיאולוגיה נרטיבית, מצביעה על הבט נוסף: את המשמעות הדתית של אושוויץ ניתן למצוא בגורלו האישי המסופר של היחיד ולא מעבר לו. "תיאולוגיה שאינה משעה את דברי ימי הכנסיה ואינה מתעלמת מן ההיסטוריה של הסבל האנושי 'אינה רשאית להיות טיעונית טהורה ותמיד גם חייבת להיות מפורטת בסיפורה.' יתרה מזאת, מאחר ש־Joann Baptist Metz שולל את קביעת היחס בין שני האלמנטים, זוכה הנרטיב עצמו במשמעות טיעונית."[19] מתוך זווית ראייה זאת Ottmar John סבור שאופן הבנתם של קורבנות אושוויץ ודימויי מצבם ראויים מבחינת התיאלוגיה.[20]

הטאבו על ההשוואה ההיסטורית בין השואה לפשעים המוניים אחרים היא דרך לא מתאימה. רק באמצעות השוואה כזאת יתגלה החידוש ההיסטורי של השואה. אדרבא, מושג הייחודיות כולל בתוכו הגיונית את ההשוואה. באותה מידה צודקת "ההסתייגות מן הגישה הרואה באושוויץ את תכלית הרוע והסבל בעולם, שכן היא מעלימה את מעמד היחיד והייחודיות של קורבנות אושוויץ — כמו גם של אלה בגאיות הרגה אחרים. אלה שנרצחו באושוויץ הם הנותנים לה את משמעותה. אין מקום להכליל מהם, וייעשה צדק גם עם קורבנות אחרים, אם יישמר ייחודם הדתי, החברתי וההיסטורי בזכרון סבלם".[21] במובן זה יש להבין גם את דרישתו של מץ להתחיל כל דו־שיח נוצרי — יהודי לאחר אושוויץ בהימנעות מדיבור על הקורבנות, על היהודים, אלא להקשיב למה שיש להם לומר.[22]

יש באזהרה הזאת אמת מסוימת גם להיסטוריוגרפיה ולסוציוגרפיה. גם שם עשויות העלמת עין ואף תשומת לב שטחית כלפי עדויות הניצולים להיות סוג מסוים של התגוננות. אפילו פולמוסים ביקורתיים מודגשים בנושא ההיסטוריה של

הנאציונל־סוציאליזם ופשעיו גולשים לדברי סופסקי, לעתים במהירות, לפלפול ב"היסטוריוסופיה בתיאוריות של מדעי החברה. איש אינו רוצה להעסיק את עצמו בניתוח המציאות במחנות הריכוז. אנשים מסתגרים בדיון על מהות הפשיזם ומסיטים הצדה את תמצית המשטר הנאצי דהיינו, מערכת העינויים המאורגנת ורצח עם. כהרף עין פונים לשאלה איך התאפשר הדבר, בלא לנסות אפילו להבין תחילה בפרטי פרטים מה ארע."[23]

ורנר ויינברג, ניצול ברגן בלזן ואחר כך משך שנים פרופסור לעברית בהיברו יוניון קולג' בסינסינטי, כותב במבט לאחור על ה־ "אקדמיזציה" של השואה: "עקבתי אחרי ההתפתחות הזאת בחוסר נחת ובחשדנות. כך למשל הוזמנתי לרב־שיח על השואה והייתי אמור 'ליצג את עמדת הניצול.' כאן הפכתי למה שנקרא בפי הבלשנים 'מקור ילידי,' אחד שנולד אל תוך שפה בלא שהכיר את תולדותיה ואת המבנה שלה ועם זה הוא חיוני למומחה משום שהוא מסוגל לספק לו חומר גלם. [...] הדיסציפלינה האקדמית של 'מחקרי־השואה' עברה בתוך כך את שלב האיסוף ובחינת עדויות הניצולים. כעת עוסקים בניתוח, הפשטה והסקת מסקנות. לקהילת מדענים זאת, עד ראייה חי הוא מעבר למה שנדרש. כל החזרות, הווריאציות, ההדגמות רק מעכבות את המיון, הרישום, האיסוף, האחסון והשקלול של המאפיינים."[24]

גם חוקרת התרבות הגרמנית רות קליגר שבצעירותה היתה אסירה באושוויץ־בירקנאו סבורה שההיסטוריוגרפיה משתמשת בניצול השואה לעתים קרובות "לא לעדות כי אם כחומר גלם. האדם החושב שמאחורי הניצול ומתמודד עם חייו נחשב לענין צדדי. נוהגים להעמיד בספק את יכולתנו להבדיל בין ארועים לזכרונות ואז אין אנו אלא מסמכים חיים שעל האחרים לקרוא ולהעריך. נוצרה מין האזנה בהיפוכה, אי־רצון להאזין [...] אם אמרתי או כתבתי דבר מה, הייתי רוצה שהדברים יישקלו לגופם בלא אותם חיטוטים נוספים, שכן בכך יש משום פיחות האדם שבי שחשב מן הסתם יותר על קשיי הזיכרון מאשר השואל."[25]

ושוב: אין הכוונה להציב את עדויות הקורבנות במקומו של מדע ההיסטוריה או התיאולוגיה כלומר להעניק לעדויות ייצוג ותובנה היסטוריים ישירים, משימה שגם אין הן יכולות לעמוד בה. הכוונה היא לשבץ את העדויות במיקום ממוקד ולהגיע להבנה מדוע

חשיבותן כה גדולה בהתמודדות התיאולוגית וההיסטורית עם אושוויץ.

שאלת הדתיות היהודית במחנות הריכוז הנאציים היא תמטיקה רבת משמעות דווקא לתיאולוגיה הנוצרית והתמודדותה עם השואה. ואולם השאלה היא גם אתגר למדע ההיסטוריה ודרכה למשמעות התיאולוגית. הצגתה מחייבת איסוף מקיף של מקורות, הערכתם הביקורתית ובדיקת משמעותם ההיסטורית. בעשותה כך על ההיסטוריוגרפיה להישאר מודעת לרלוונטיות התיאולוגית של הנושא ולענין שיש גם לתיאולוגיה הנוצרית בהפנמתו. המחקר הזה מבקש לתרום לענין. אין הוא רואה את עצמו כמחקר תיאולוגי — אף כי נכתב גם ממניע תיאולוגי — אלא כעבודה היסטורית מתוך זווית ראייה של היסטוריית־הדת והתרבות.

דברים רבים בהקשר זה אינם ניתנים לתיאור מפורט יותר. כך למשל יש לוותר על השוואת המחשבה והמעשה הדתיים בקרב אסירי המחנות היהודים אל מול תופעות דומות בקרב הנוצרים או הכת של עדי ה׳. מרכז הכובד של המחקר הוא בניתוח הדתיות היהודית במחנות הריכוז ועם זה הוא מתיחס — במידה שניתן לשחזר את המקורות — גם למחנות ההשמדה. מחנות אחרים שהוחזקו בהם יהודים, בתנאים דומים מאד, אף אם לא כינו אותם הנאצים מחנות ריכוז, כגון מחנות לעבודת כפיה, ייזכרו כמו כן בספר. רק במקרים בודדים, שנראה כי יחייבו את הבנת הנסיבות במחנות הריכוז, תהיה התיחסות לגטאות שהקימו הנאצים וזאת במידה שיש מקום להשוות בהם את חיי הדת לאלה שבמחנות.

בפרק הראשון תיבחן הנחה מוקדמת שההיסטוריוגרפיה ממעיטה לעתים קרובות בערכה אבל היא חשובה להבנתם של חיי הדת בקרב היהודים במחנות הריכוז: הממד הדתי של האנטישמיות הנאצית. תיאור המערכה הנאצית נגד חיי הדת היהודיים וערכיהם מבהירה את הקשיים בלא נשוא שהוצבו לפני הניסיון לשמר דתיות יהודית במחנות הריכוז. בד בבד יתגלה הסד שבו היו נתונים חיי הדת של האסירים ובו גם ההשתקפויות המשתנות של צעדי הנאצים ותגובת היהודים.

החשיבה והמעשה הדתיים במחנות הם גם היסוד לפרק ״אתיקה והישרדות במחנה הריכוז״ המבקש לתעד ולנתח בעזרת דוגמאות את הבעייתיות האתית, את המנגנון של האשמה הכפויה על החפים מפשע

ואיך השפיע התהליך על עמדת האסירים ומנהגם בעניני דת במחנות. מעבר לכך ניתן להבין את ההכרעות האתיות שנדרשו בצל חיי היומיום במחנות הריכוז ועם זה היו ביטוי לדתיות היהודית במחנות, שהרי חלק ניכר ממצוות הדת היהודית הם ציוויים אתיים.

הפרקים ״חיי הדת היהודיים ביומיום של המחנות״ ו־ ״החגים היהודיים במחנה הריכוז״, הם גם מבחינת ההקף גרעין המחקר. על סמך מקורות רבים ובמיוחד עדויות ניצולים, יומנים, תפילות וקטעי שירה שחוברו במחנות; העלאת זכרונות, ראיונות וכיוצא באלה, נפרש לנגד עינינו תעוד מגוון של הפרקטיקה הדתית וטיפוחה בתנאים המשתנים במחנות.

תשומת לב מיוחדת תופנה לשאלת ההמשכיות או קטיעת הרצף של הנוהג הדתי במחנה ומשמעותה של תגובה דתית אצל האסירים על פי סיכויהם לשרוד.

הפרק המסכם ינסה לשחזר ״משמעויות דתיות־תיאולוגיות של השואה במחנה הריכוז״ שכמעט שלא ניתן להבחין בהן בבירור במקורות הכתובים אך אפשר להסיק את דבר קיומן בעקיפין תוך כדי ניתוח הנוהג הדתי של היהודים במחנות הריכוז.



ד״ר תומס ראהה באתר ההנצחה ברגן בלזן 1991
עם גברת רייס, בתה ריבה פרידמן, נכדתה מיכל פרידמן

לעולם אין מטיבים לבצע רוע מושלם,
אלא אם כן עושים אותו במצפון נקי.

(פסקל)



ד"ר תומס ראהה
בארכיון אתר ההנצחה בברגן בלזן

פרק 1

המימדים הדתיים של האנטישמיות הנאצית

אופיה של התנועה הנציונל־סוציאליסטית כ־״דת פוליטית״ הוא כל כך גלוי לעין עד שהיה לעתים קרובות נושא לדיונים מדעיים כמעט בלא עוררין. כבר בשנות השלושים נזקקו Eric Voegelin ו־Raymond Aron למונח גם בקשר לנאציונל־סוציאליזם.[1] למעשה אי אפשר לשרטט את דמותה של התנועה הנאצית במידה המניחה את הדעת, בלא קטגוריות ומונחים דתיים. באידאולוגיה ובתעמולה היא אמצה שוב ושוב סמלים וביטויים מתחום הקדושה, ולא רק להפקת רווחים. היא העלתה אותם בבימוי הטכסים של ועידות המפלגה, טכסי האשכבה ל ״נופלים על מזבח התנועה״ והפולחן המשיחי של הפיהרר, למעלה של מסכת ליטורגית. מינוחים כה מרכזיים במפלגה כגון ברכת ה־ "Heil" בהילתה ה־״גאולית״ ומושג ה־ ״השגחה״ "Vorsehung" לבדם, מצביעים על כך שצריך לראות את תולדות המפלגה הנאצית גם כקטע מהיסטוריה דתית. ואולם הדת בנציונל־סוציאליזם אינה מתגלה רק כסוגה נפרדת, אלא גם כחלק מן המסורת הנוצרית. המסע החד משמעי הכולל של הנאצים נגד הנצרות ונגד הכנסייה באידאולוגיה ובתעמולה, הפיכתם על פניהם של נוסחאות ומושגים נוצריים, מטעה ומסתירה את ההמשכיות של הנאציזם גם במישור הדת והמנטליות.

ואולם מה שגרם להתעלם במידה רבה מן המרכיבים הדתיים הוא בראש וראשונה אותה מרכזיות של אידאולוגיית הגזע באנטישמיות הנאצית והתוכנית הנובעת ממנה להשמדת יהודי אירופה. אין ספק: להיטלר ולשאר הדמויות המרכזיות בהשמדת היהודים היה ענין ב־ ״מלחמת גזע״. אבל אין להבין את ביסוסה האידאולוגי ואת טרוף מרכזיותה בתמונת העולם ובמעשה הנאציים בלא להביא בחשבון את שורשי ההיסטוריה הדָתית שלהם. ״באידאולוגיה הנאצית היתה תפיסה מטפיסית שבה שורטט היהודי כעקרון־על של הרע הקוסמי. השקפה זאת נגזרה מן העמדה הנוצרית נגד היהדות שבראה בתהליך

ארוך של נישול הזכויות לקיום טבעי וחומרי את הטיעונים והמסורות של ה־'היהודי העל־טבעי' שקיבל מעתה [...] את תפקיד האנטי־כריסט שבתולדות הכנסיה."[2] כבר ב־ 1926 רשם יוזף גבלס בהדגשה ביומנו: "נראה שהיהודי הוא האנטי־כריסט של ההיסטוריה."[3]

אותה הגדרה מטפיסית־הוויתית של מלחמת הגזע האנטי יהודית מתועדת גם בהתבטאיות רבות של היטלר ודמויות מובילות אחרות בהשמדת היהודים. "וכך אני חושב היום לפעול ברוחו של הבורא הכל יכול: בהתגוננותי מפני היהודי, אני נלחם למען פועלו של האל", כך היטלר ב־ "Mein Kampf",[4] ובמקום אחר הכריז: "לא ייתכנו שני עמים נבחרים. אנו עמו של האל. האין זה אומר את הכל?"[5] על היהודים מוטבע חותם לא רק של אויב הגזע הארי אלא גם של "גזע שמנגד" המגלם את השלילי וההרסני שבתכלית לגזע הארי. הם נכללים בתסריט אפוקליפטי שאין לטעות בשורשיו הנוצריים ומוכרזים ל "אנטי־כריסט". "הניגוד הקיצוני ביותר לארי הוא היהודי",[6] כך נאמר ב־ "מיין־קמפף" המונה גם אוצר מילים להמחשת שטניותם של היהודים: "המטרה לשבט זעמו של האל", "השטן בהתגלמותו", "המחשת השטן כמהות כל הרוע".[7] כאן באה הקביעה "שהיהדות היתה תמיד עם בעל תכונות גזעיות מיוחדות, אך מעולם לא היתה דת",[8] שכן "מיסודם נמנעים מן היהודי ערכים דתיים ולו בגלל העדר אידאליזם בכל צורה שהיא ועל כן גם זרה לו האמונה על מה שמעבר לעולם הזה".[9]

בשיפוט מעין זה שוב ניתן לגלות — בניגוד לרושם הראשון — את הקרבה בין האיבה הנוצרית ליהדות לבין האנטישמיות הנאצית, שהרי גם המסורת הנוצרית שללה מן היהדות את נשיאת שם הדת בכבוד. מנקודת מבט נוצרית סרבו היהודים בעזות מצח להכיר במשמעות הופעתו של ישו, דחו שוב ושוב בזדון את אמיתות ההיסטוריה הכנסייתית ובכך נטשו את בסיס האמון של האל שיורשתו הלגיטימית היחידה היתה כעת הנצרות. במובן זה שוב לא היתה היהדות דת, כי אם עבודת אלילים.

המסקנה ההגיונית ממאבק קיומי ומטפיסי כזה היתה ההשמדה; הקרבה המושגית של "פיתרון סופי" ל־"קץ הימים" אינה מקרית. הדינמיקה האובססיבית של דימוי זה נגזרת נוסף על כך, גם מן האמונה שהנצרות היא "דת־בת" של היהדות, בגלל מאפיינים

יהודיים שבה. חזונו של היטלר "לשחרר את האנושות מן ההתייסרות העצמית המשפילה באותם חזיונות תעתועים המכונים מצפון ומוסר ומן התביעות לחירות ולעצמאות אישית שממילא מתאימים רק למעטים",[10] ניתנת להבנה גם כחלק ממערך פסיכולוגי שבתולדות הכנסייה. שכן הביקורת נגד היהדות נבעה לפחות בעקיפין מהתקוממות נגד הרדיקליות של הדרישות האתיות שבמונותאיזם היהודי־נוצרי. "אני סבור שלא ראיית היהודי כרוצח האל הולידה את הרתיעה ממנו ואת הפחד מפניו (אם כי גם לכינוי נורא זה יש חלק), אלא ראייתו כדוברו של האל המטביע בזיכרון אלוהות כל יכולה הרואה הכל ותובעת הכל. [...] על פי העדויות אמר היטלר בשיחות השולחן שלו 'המצפון הוא המצאה יהודית' שפירושו לא יכול להיות אלא 'אלוהים הוא המצאה יהודית'."[11]

זווית הראייה הגזענית השפיעה בסופו של דבר על ביטול ההפרדה בין היהדות כמסגרת חברתית לבין היהדות כקטגוריה דתית. מאחר שהבסיס היה קיומו של גזע יהודי, נראתה הדת היהודית כמוצר גזעי ספציפי של היהדות. לא היה בכך כמובן משום מזעור החשיבות של הדת היהודית שנחשבה לדבר היהודי ביותר ביהדות ולגילוי הייחודי שלה. היהודים לא נבחרו לקורבן אקראי פחות או יותר של אידאולוגיית גזע רצחנית. "האנטישמיות לא היתה התוצאה של הגזענות הנאצית, כי אם להפך: הגזענות היתה רציונליזציה של שנאת היהודים", קבע בצדק יהודה באואר.[12] לנוכח מסורת של כאלפיים שנות שלילה ודמוניזציה של היהודים, הושפעה האנטישמיות הנאצית — על אף השבר הערכי עם שנאת ישראל הכנסייתית — גם מן ההקשרים הדתיים שלה שהיו לחלק מן הזיכרון הקולקטיבי האירופי ושמעוצמתם הפיסית כמעט שאין להתעלם.[13]

דימוי היהודי באידאולוגיה הנאצית נקבעה במידה רבה באמצעות הדימויים וההתיחסויות שבשנאת ישראל; המשקפיים שמבעדם קלטה האנטישמיות הנאצית את היהודים, היו גם בעלי גוון דתי.

שוב יש להידרש לענין הקטגוריות הדתיות ולו רק כדי לחשוף את חוסר העקיבות ההגיוני של "חוקי הגזע". לאחר פרסום חוקי נירנברג ב־1935, היה צריך לקבוע מי הוא יהודי, כלומר על מי חוקים אלה חלים. בתקנות הנלוות לא היה אפשר להזדקק להגדרות גזעניות, בהעדר ניסוח משפטי תקף, ולפיכך נזקקו בלית ברירה להגדרות של השתייכות דתית.[14] בצורה דומה נאמר בצו לציון יהודים באזור

קרקוב: "כיהודי ייחשב לצורך צו זה: 1. מי שמשתייך לדת משה או שהשתייך אליה: 2. מי שאביו או אמו משתייכים לדת משה או שהשתייכו אליה".[15]

דווקא משום שהיהדות במשמעותה הכפולה נתפסה כניגוד הקוטבי לנציונל־סוציאליזם, הופנה דחף ההשמדה לא רק נגד הקיום הפיסי של היהודים כבני אדם, אלא גם נגד היהודים בזהותם הדתית. אכן, ההשמדה היתה אמורה לכלול אפילו את זכירת היהדות.

בכינוס הידוע של הגאולַייטֶרים בפוזנַן ב־6.10.43 הכריז ראש האס. אס. היינריך הימלר: "הוצגה לנו השאלה: מה בקשר לנשים ולילדים? — החלטתי גם כאן על פיתרון ברור לחלוטין. כלומר, לא ראיתי את עצמי זכאי לעקור את הגברים משורש — במילים אחרות, להרוג או לגרום להריגתם — ולגדל את הנוקמים בדמות הילדים, למען בנינו ונכדינו. היה צורך לקבל הכרעה קשה זאת, להניח לעם הזה להיעלם מעל פני האדמה."[16] דבר במשפט זה לא היה מתחום המטפורה. כל היהודים בתחום השלטון הגרמני נידונו להיהרג; על היהדות היה להישמד כפשוטה, בלא להשאיר עקבות, כאילו לא היתה קיימת מעולם. אפילו על שרידי גופות המומתים נגזרה כליה לבל יעידו על מה שהיו פעם. פרימו לוי כותב בהקשר זה על אושוויץ־בירקֶנַאו: "אפר המומתים שהוצא מן המשרפות, טונות רבות בכל יום, היה קל לזיהוי שכן לעתים קרובות נמצאו בו שניים וחוליות. בכל זאת עשו בו שימוש לצרכים שונים כגון מילוי שטחי ביצה, בידוד בין מחיצות, דשן עתיר פוספטים אך בעיקר לכבישת הדרך לכפר האס. אס. הסמוך, במקום חצץ."[17] לכל אלה היתה כמובן גם מטרה מעשית, להעלים — ככל שאפשר את הפשעים. אך האם די בהסבר הזה?

מן הרדיקליות של ההשמדה הפיסית סומנו מטרות להתקפה על סממני הזהות הדתית־תרבותית שביהדות כדי למחוק לא רק את זכרון הנרצחים היחידים, אלא אף את היהדות במימד דתי־היסטורי קולקטיבי. ביסודו של דבר הכוונה היתה להחזיר את ההיסטוריה לאחור, ליצור סטטוס־קוו היסטורי. "לא יהיה זה הולם ליחס מעשים אלה של הנאצים רק לשחצנות וללחצים של תנאי מלחמה, ששורשיהם באטימות גרמנית."[18]

מול הערכות אלו עומדות תוצאות מחקריו של דן מיכמן.[19] התיזה שלו אומרת כי המדיניות האנטישמית של הנאצים כוונה לביטול

ההשפעה היהודית בכלכלה ובחברה ולרדיפת יהודים בכללותה, אך לא כלפי ההבטים הדתיים של היהדות שההגבלות עליהם דווקא הוזנחו. מיכמן מסתמך בראש וראשונה על דוגמאות מגרמניה ומהולנד. כך למשל נעשה המבצע האנטי יהודי הכל־ארצי הראשון לאחר העברת השלטון לנאצים — החרם על עסקים יהודיים — ב־ 1 באפריל 1933 בשבת. יהודים דתיים שממילא אינם פותחים את עסקיהם בשבת, לא נפגעו לפיכך כלל. אמנם כבר באמצע אפריל 1933 אסרו הנאצים את השחיטה היהודית מסיבות של צער בעלי חיים לכאורה, אבל התירו במפורש את יבוא הבשר הכשר. גם הרס בתי הכנסת בליל הבדולח לא היה לדברי מיכמן התקפה נקודתית על הדת היהודית: ״במרוצת מאות בשנים היו בתי כנסת ומוסדות דת מסוימים לסמלי היהדות כשלעצמם, כך שתקיפתם ציינה את היהודים כמטרה, לא את דתם.״[20]

גם בהולנד מצא מיכמן מאפינים דומים; גם כאן התירו השלטונות הגרמנים ליצא או ליבא תשמישי קדושה או פריטים אחרים שנדרשו לפולחן והתפילה לא נאסרה בהולנד בשום שלב. אם בפולין היה המצב שונה, הרי זה בראש וראשונה שהכובשים הגרמנים זיהו ביהודי המזרח את הסטיריאוטיפ היהודי שהכירו מן הקריקטורות האנטישמיות, זה בעל הכיפה, הזקן והפיאות וכעת נתקלו בו פנים אל פנים. כך שהדימוי הפך למטרה, לא היהודי הדתי או היהדות הדתית כשלעצמם.

ואולם טיעון זה אינו נראה לי כל כך משכנע. יהיו הדוגמאות של מיכמן נכונות ככל שיהיו, אין בהן הוכחה חותכת שהאנטישמיות הנאצית ורדיפת היהודים נעדרו מימד דתי. לא זו בלבד שניתן להביא דוגמאות נגדיות; גם ארועים כגון ליל הבדולח אין להם הסבר מניח את הדעת בלא להביא בחשבון רקע דתי או היסטורי־דתי. שהרי בנובמבר 1938 לא רק נהרסו, פוצצו ונשרפו מאות בתי כנסת, בתי תפילה ובתי קברות, אלא אף חוללו תשמישי קדושה וספרי תפילה באלפיהם.[21] חילולו של מקום מקודש ומאפיניו היו חלק אינטגרלי של מפעל ההרס הזה, ולא רק תופעת לווי צדדית ספורה.

לא רק סידורי תפילה, גווילי תורה, טליתות ותפילין נקרעו לגזרים ונשרפו, ארונות קודש ניתצו ונברשות נופצו. בכמה מקומות אולצו חברי הקהילה להשתתף בחילול בית הכנסת ותשמישי הקדושה. כך נאנסו יהודים להשתתף בקריעת ספרי תפילה או כבמקרה של

באדֶן־באדֶן לקרוא מתיבת החזן מתוך ספרו של היטלר "מיין־קמפף" ולשיר את אחד מהימנוני הנאצים.[22]

בעקבות הפוגרום ניתנה הוראה להשלים את הריסת המבנים ולמכור את בית הכנסת או מה שנשאר ממנו לשימושים אחרים שגם בהם ניכרת המגמה ההרסנית. "מה שנעשה כעת לאותם בתי הכנסת לשעבר פגע לא רק ברגש הדתי, כי אם גם בהוראה מפורשת בתלמוד שאמנם התירה מכירה של בתי כנסת אך לא כל שימוש אקראי בהם. הם הוסבו לאורוות, אסמים, מחסני רהיטים. כמו כן אוחסנו בהם חפצי היהודים שהופקעו במהלך הנישול. בבתי כנסת אלה לשעבר גם מוקמו בתי מלאכה, מכבסות, בתי חרושת לנעלים, מעונות לילדים, אולמי התעמלות ומחסני תפאורה. בשלב האחרון נעשו לאתרי ריכוז ליהודים המגורשים להשמדה ואחר כך למקלט לפליטים, בתי כלא, כנסיות, בריכות שחייה, מוסכים, תחנות כיבוי ובתי הארחה."[23]

דווקא הפוגרום של נובמבר 38 מראה בבהירות שרדיפת היהודים הנאצית היתה גם בעלת ממדים דתיים. קביעה זאת לא אומרת שמימד דתי זה (בהשוואה למימד הגזעני) היה מרכיב ראשי ואינה מניחה קיום מוטיבציה דתית אצל כל אחד מן המשתתפים ברדיפות. ברור שלרבים מן המבצעים הפכו סימני הזיהוי היהודיים לסמלים ליהדות לכשעצמה — אך בשל כך לא חדלו סימנים אלה להיות צורת ביטוי לדתיות יהודית. מה שקובע בהקשר זה אינו מה המוצא הפסיכו־אינדיווידואלי של האנטישמיות אצל המבצעים, כי אם העובדה שצורות הרדיפה כללו למעשה גם מימדים דתיים בלא קשר אם היה כל אחד מן המבצעים מודע לדבר.

את הסתירה הנזכרת בין המימד הדתי בעליל במדיניות הנאצית כלפי היהודים לבין תוצאות מחקריו של דן מיכמן ניתן לישב בקלות אם מביאים בחשבון את השלבים השונים ואת התנאים המיוחדים ששררו בכל מדינה ממדינות אירופה שכבשו הגרמנים, ביחס לרדיפת היהודים. ההתחשבות שעוד נדרשה בשנים הראשונות לרייך השלישי מסיבות של מדיניות חוץ, שיטות הכיבוש הנוקשות יותר במזרח לעומת אלה שבמדינות מערב אירופה, המרווח השונה בסמכויות השלטונות המקומיים והאזוריים מול השלטון המרכזי בגרמניה, מהלך המלחמה והשתקפותו במדיניות הכיבוש — מכל אלה נודעה השפעה על צורותיה של רדיפת היהודים. וכך כמעט ששוב לא ניכר בפולין ובחלקים הכבושים של ברית המועצות אותו "שוויון נפש"

כלפי הדתיות היהודית שעליו הצביע מיכמן. יצוין גם שבמחנות הריכוז נעלמו העכבות של השלבים הקודמים גם כלפי גילויי האדיקות היהודית ואנשי האס. אס. יכלו להטיל מורא חסר מעצורים על האסירים בלא שום הגבלות. יוצאים מן הכלל כמו מחנה המעבר וֶסְטֶרְבּוֹרק בהולנד, מה שתויג כ "מחנה־שהייה" ברגן־בלזן או ה־"גטו" טֶרֶזִיֶינְשְׁטַאדט, מקומות שבהם ניתנה לאסירים היהודים אפשרות גם לפעילות דתית, רק מאשרים את הכלל. בווסטרבורק שירתה הפרקטיקה הזאת לא במעט את הרצון לשמור על השקט בקרב האסירים היהודים כדי להבטיח את השילוחים למזרח בלא צרימות.[24] בבֶּרגֶן־בֶּלזֶן ניתן יחס משופר לאסירים יהודים שנועדו להחלפה כנגד גרמנים תושבי חוץ כדי שלא יוכלו להעיד עם שחרורם על המצב לאשורו במחנות הריכוז הגרמניים. טרזיינשטאדט שימשה בראש וראשונה להטעיה מכוונת של דעת הקהל בעולם בדבר גורלם של היהודים במרחב השליטה הגרמני.

מיד עם הפלישה לפולין החל הרס שיטתי של בתי כנסת, בתי מדרש, חדרים, בתי קברות, ספרי תורה ושאר תשמישי קדושה. הודות לארכיון המחתרתי מיסודו של עמנואל רינגֶלבלום — ששם הצופן הסמלי שלו היה "עונג שבת" ודיווחים רבים על גורל היהודים בפולין הכבושה זרמו אליו — יש בידינו מידע מלא יחסית על מה שארע. באחד הדיווחים שחובר ב־ 1942 בגטו ורשה עבור "עונג שבת" נאמר: " במלחמתם נגד ערכי התרבות היהודית בשטחי הגנראל־גוברנמן, נחלו הכובשים השגים ניכרים. ביסודיות גרמנית נמחו כמעט כל סממני התרבות היהודית בפולין. אין עיר ואין עיירה שבהן לא נעשה החורבן, במיוחד באזורים שסופחו לרייך. ביסודיות יתר נשרפו או נהרסו בתי כנסת. [...] לא שפר גורלם של בתי העלמין היהודיים שחרשו הגרמנים לבלי הכר כדי למחות כל זכר ליהדות. בריפין הוכרחו היהודים עצמם לחרוש את בית העלמין. בקאליש שימש אחד מבתי העלמין היהודיים העתיקים ביותר באירופה לסתימת תעלה. כל אדמתו על המצבות ואפילו עצמות הנקברים שימשה לתכלית זאת. בצ׳יחנוֹב הפכו הגרמנים את קברו של צדיק ידוע למשתנה ציבורית"[25] וכמותה הקימו אחר כך גם באתרים יהודיים אחרים. כך אולצו ב־ 1941 יהודים במחנה עבודה בגליציה — שתכליתו המפורשת היתה השמדה בעבודת פרך — לנפץ מצבות של קברים יהודיים עד דק ולהשתמש באבנים לתשתית כבישים.[26]

כמו בפוגרום של נובמבר 1938 בגרמניה, גם עתה חוללו ספרי תורה ותשמישי קדושה אחרים לאין ספור. שנתיים אחר כך בליטא רשם אברהם טוֹרי ב־ 14.1.1942 ביומן בגטו קובנה: "[ניתנה] פקודה לאסוף את כל הכלבים והחתולים ולהביאם אל בית הכנסת הקטן ברחוב וילנה, כדי להרגם בירִיות." הפגרים הושארו בבית הכנסת חודשים רבים ועל היהודים נאסר להוציא אותם משם.[27]

גם דיכוי מרד גטו וארשה נחתם בהריסת סמל יהודי דתי. "מה שהיה הרובע היהודי של וארשה שוב אינו עומד על תילו. עם פיצוץ בית הכנסת הסתיימה הפעולה בשעה 20.15", נאמר בדוח של הגנרל שטרופ.[28] כבר זמן קצר לאחר הפלישה לפולין נאסרה למשל השחיטה בווארשה, נסגרו המקוואות, בתי הכנסת והשטיבלים ואפילו התפילה במניינים פרטיים נאסרה באיום של עונשים; יהודים נצטוו לפתוח את עסקיהם בשבת ועל נשים יהודיות נאסר לחבוש פיאות נוכריות. עוד לפני האיסור על הפעילות הדתית, פרצו גרמנים לבתי כנסת בזמן התפילה והפליאו את מכותיהם במתפללים. ברובע פראגה של וארשה נגרר הרב זילברשטיין באמצע התפילה ואולץ עם המתפללים האחרים לרקוד ברחוב כשהם עוטי טליתות.[29] באביב 1941 הוחלט על שינוי מסוים במדיניות כדי לנצל טוב יותר את כוחות העבודה בגטאות והושעו חלקית האיסורים הנוגעים לחיי הדת, אבל כבר בקיץ 1942 החלו הגירושים למחנות ההשמדה.

ברישומים שהכין הרב שמעון הוּבֶּרבַּנד (ששולח באוקטובר 42 לטרבלינקה) עבור "עוג שבת" שהם תערובת של יומן, ביוגרפיה, עדות ומונוגרפיה היסטורית, מצויים ידיעות ודיווחים רבים על מעשי אלימות של הגרמנים נגד יהודים דתיים לא רק בווארשה, כי אם גם בערים אחרות כלומר בגטאות — ועל תגובתם.[30] רק לדוגמא, ניתן להביא את תיאוריו על גזיזת הזקנים של יהודים דתים.

"בערים רבות היתה גזיזת הזקנים קולקטיבית. בזְ'דוּנסְקה ווֹלה למשל ניתן צו שעל כל היהודים להתכנס ביום מסוים בכיכר השוק. [...] עד מהרה הוקפה הכיכר באזרחים גרמנים ושוטרים צבאיים גרמנים. הם הסתערו על היהודים והיכו אותם באכזריות. אז החלו לגזוז להם את הזקנים. במקרים אחדים תלשו את הזקנים בידיהם ובאחרים גילחו אותם בכידוניהם. כמות השיער היתה כה גדולה, שמילאה את כיכר השוק. אז נלקחו ערימות השיער למקום אחר והועלו באש במדורה גדולה. [...] גזיזת זקנים המונית דומה היתה

בְּרַדוֹמְסְקוֹ, צֶ׳נְסְטוֹחוֹב, ראווה, קונסקי וערים אחרות. בפְּלוֹנְסְק רוכזו כל היהודים בערב יום הכיפורים ת״ש (1939) בחצר הכלא ונגזזו זקני כולם. לצעירים חסרי הזקן גזזו את השיער מעל המצח. במקרים רבים הועלו הזקנים באש או שגולח בכידונים שיער הזקן עם פיסות העור שמתחתיו. ושוב במקרים אחרים הובלו יהודים לספר כדי שיגלח את זקנם והם נצטוו לשלם עבור הגילוח. מעשים ברבריים אלה נעשו לא רק לגברים כי אם גם לילדים בעלי פיאות. ברחוב בְּרוּקוֹבה ברובע פראגה נתקלו קצינים גרמנים בילד אַברון איגֶלניק בן עשר, לקחו אותו לבסיסם ושרפו לו את הפיאות.״[31]

גם במחנות הריכוז נחשפו האסירים שוב ושוב להשפלה והרס סמלים וצורות ביטוי של דתיות יהודית. וכך נזכר בני גרינפלד שגורש כצעיר עם משפחתו מהונגריה לאושוויץ, שלצדי הדרך מן הרציף למחנה התגוללו יריעות רבות של ספרי תורה שיהודים דתים הצליחו לקחת איתם ברכבות הגירוש לאושוויץ.״[32] תמיד נשמעו צחקוקי הלעג של אנשי האס. אס. כאשר נאלצו אסירים מן ה ׳זוֹנְדֶר־קומנדו׳ שתחת פיקודם להשליך לאחד התנורים של כבשן III ספרי תפילה וספרי קודש אחרים״ — דברי פיליפ מילר אחד המעטים מאנשי ה־׳זונדר־קומנדו׳ היהודים באושוויץ ששרדו.[33] בצילומי המשחררים הסובייטים של אושוויץ נראה לצד מזוודות ומשקפיים של הנרצחים, הר של טליתות שאנשי האס. אס. הורידו מן האסירים.[34]

Anise Postel-Vinay, שהובאה למחנה רַאוֶנסבּריק כאסירה מדינית לא יהודיה, כותבת בזכרונותיה איך היו הנשים צריכות לבחור את לבושן לאחר מקלחות החובה: ״מתוך ערמת בגדים שעל הארץ נצטוונו לקחת לבנים, שמלת פסים כחולה אפורה ומעיל תואם. אני מצאתי תחתונים ארוכים למחצה כפי שלבשו סבתותינו. הם היו נקיים אך עשויים אריג שנראה לי עדין מדי להלבשת אסירים. בחנתי אותם ביסודיות. שובצו בהם פסים שחורים באורח מוזר. בצדי הפסים היו כעין פתילים...אף כי לא ראיתי טלית מימי, תפסתי פתאום שהתחתונים נעשו מטלית של יהודים. אלוהים אדירים! טלית מחוללת! היה זה טיפוסי למעשיהם של הנאצים״.[35]

ב ״מרתף השואה״ שהוקם בהר ציון בירושלים סמוך לתום מלחמת העולם השניה, ניתן לראות פריטים — רובם יוצרו במחנות הריכוז — שלייצורם שימשו בין השאר יריעות של ספרי תורה כגון אהיל, תרמיל, בטנתו של תיק ומעיל.

ההתנכלויות לסממני הזהות הדתית של היהודים נמשכו במחנות הריכוז אם כי בהיקף מצומצם יותר בהשוואה לנעשה בגטאות; יש לזכור כי כאן כבר חסרו "מטרות" פוטנציאליות כגון בתי כנסת, הזקנים שכבר נגזזו לרוב רובם של היהודים ותשמישי קדושה שכבר נלקחו מהם וחובלו קודם שהגיעו למחנות. במקום שעדיין נמצאו סממני זהות דתית כזאת הגיבו אנשי האס. אס. לעתים קרובות כאילו היו מטרות מפתח: "לא הספקנו ללכת מרחק רב, כשהפגינו לפנינו הנאצים את אכזריותם. הם בחרו להם גבר בעל זקן ארוך. במספריים גזזו את זקנו. כשמחה, נטלו ממנו את מקלו והיכוהו לעיני כולם, עד שהתמוטט. וכך השאירו אותו מדמם ומחוסר הכרה. הילדים החלו לבכות ואנו היינו בהלם", במילים אלה דיווחה גלוריה הולַנדר־ליון על הבאתה לאושוויץ.[36]

פרימו לוי הצביע על כך שמעשים כמו קיעקוע המספר, שהיה השפלה נוראה לכל האסירים ביטא עבור יהודים אדוקים פן נוסף, דתי (גם אם אנשי אס. אס. כנראה לא היו מודעים לו: "התהליך עצמו לא היה מכאיב ביותר ונמשך לא יותר מדקה, אך הוא היה טראומטי. משמעותו הסמלית היתה ברורה לכל: זה סימן לא יימחה שממנו אין חזרה; זה הסימול שנחרך בבשרם של העבדים ושל הבהמות ההולכות לשחיטה; לכאלה הייתם. שוב אין לכם שמות, זה שמכם החדש. [...] החזרה הזאת לברבריות היתה עוד מביכה הרבה יותר ליהודים האורתודוכסים; שכן על מנת להבדיל את היהודים מן 'הברברים', אסרה תורת משה (ויקרא י"ט, כ"ח) את הקיעקוע."[37]

על אף מספר השורדים הקטן ממחנות ההשמדה, הגיעו אלינו ידיעות ספורות על ההשפלות שהיו מנת חלקם של הקורבנות ושכוונו גם אל זהותם הדתית. בטרבלינקה תלו בבפתח אחד מתאי הגזים פרוכת של ארון קודש ועליה כתוב: "זה השער לאדוני, צדיקים יבואו בו".[38] על גגו של מערך תאי הגזים הוצב מגן דוד.[39] ינקעל וירניק, ששרד את טרבלינקה, נזכר כי "בינינו שהועסקנו בעבודה, היו כמה דתיים מאד ואלה התפללו באופן קבוע. גרמני אחד ששמו קארול והיה ממלא מקום המפקד וציניקן, הבחין במנהגה זה של הקבוצה הקטנה; הוא התבדח על חשבונם ואפילו הביא להם טלית ותפילין. כשמת אחד מהם הירשה לערוך לו קבורה יהודית מסורתית ובכלל זה מצבה. אני יעצתי לאנשים שלא לקבל את ההצעה משום שמענינו בוודאי יוציאו את הגופה מן הקבר וישרפו אותה לאחר שיסיימו

להתבדח על חשבון הטכס. אבל האנשים לא שמעו בעצתי ועד מהרה נוכחו לדעת שצדקתי.״[40]

מטרבלינקה מדווח גם ריכרד גלאזאר על השומר האוקראיני לאלקה: ״הקיץ בלא פעילות של משלוחי מגורשים הכניסו ללאלקה רעיונות חדשים. כשראשו נוטה על צדו וכולו רישול של אדנות הוא מאזין איך מתוך חמש מאות גרונות בוקע שיר הערגה הפולני ׳גוֹראלוּ׳ — ואז בא לו רעיון חדש להעביר את הזמן. ׳קופים, אתם שם בשתי המשתנות שלכם תמיד מקיימים ישיבות אינסופיות.׳ הוא תר אחרי יצור עלוב כלשהו ונתקל באיש קטן קומה בעל קרחת שנראה כי המוח שמתחתיה כבר לא מה שהיה. לאלקה פונה אליו והמסכן ניצב בעמידת דום מכווצת כשמכנסיו מדולדלים על רגליו העקומות. ׳אתה, כן אתה המתאים׳. מתוך ערימה אי־שם מרים האוקראיני קפטאן ישן של יהודי חרד, מלביש בו את האסיר ואנשי האס. אס. זה אחר זה, משלימים את התחפושת. אל המלבוש הארוך השחור המגיע לאיש עד הקרסוליים, הם מוסיפים מגבעת גבוהה של רבנים, עליה נועצים חצי סהר נוצץ ואל תוך כף היד הקטנה, שנראה כי מעולם לא נסגרה לצורת אגרוף תחבו מגלב כבד. ואז הוא מצווה: ׳על שתי המשתנות ייכתב: שתי דקות להשתנה, והמוסיף, הופ החוצה!׳ כמעט בטרם סיים לאלקה את חידודו, תלה בְּרֶדוֹב שעון מטבח גדול סביב צוואר ׳קאפו־המשתינים׳ והוא, פיו פעור למחצה מרוב אימה שומע אותם מורים לו: ׳זהו, כשיכנס מישהו למשתנה אתה מביט בשעון ובדיוק כעבור שתי דקות הוא חייב לסיים. כעת אתה אדון המשתינים.׳ ״[41]

בסוֹביבּוֹר הכין אוֹבֶּרשארפיהרֶר של האס. אס. וייס ארון מתים שבו הושכב אסיר בלבוש חסידי. עם שומרים נוספים שר וייס: ״אני יהודי בעל אף ארוך!״ אז היה על האסיר לקום, להצדיע ולחזור על השיר. המשכו של השיר היה: ״האל יקירנו/ קבל נא את שירנו/ סתום את הפה ליהודים/ ולאנשים תהיה שלווה לעולמים. אמן.״ האסירים היו חייבים לסיים את השיר ב ״אמן, אמן!״[42] במקרה אחר נאלץ אסיר בסוביבור לשתות אלכוהול; אסירים אחרים נצטוו להשכיב אותו על אלונקה ולערוך הדמייה של הלוויה דתית.[43]

תופעה אחרת שגם היא ראויה לציון בהקשר זה ושוב אי אפשר להסבירה רק כמקרה — ריבוי הפעולות של סלקציות, גירוש למחנות ומבצעי השמדה בימי חג יהודיים וזאת גם במחנות הריכוז וגם

מחוצה להם. כמה דוגמאות: בווארשה נסגר הגטו ביום כיפור תש״א (1940), הגירושים מווארשה למחנה ההשמדה טרבלינקה החלו בתשעה באב תש״ב (1942), השלב הסופי לחיסול הגטו נקבע לפסח תש״ג (1943);[44] טבח באבי־יאר ליד קייב שבו רצחה עוצבת המבצע "C" במשך יומיים בירית 33,771 גברים נשים וילדים יהודים, היה ב־29/30.9.1941 ראש השנה תש״ב;[45] כל קהילת יהודי העיר אושוויץ גורשה בתחילת הפסח ת״ש (1940)[46] — עד מהרה כונה הנוהג הזה בפי יהודי פולין ״לוח השנה של גבלס.״[47] העובדה שגם כמה פעולות של התנגדות יהודית החלו בימי חג — מרד גטו וארשה בפסח, המרד בטרבלינקה בערב סכות — יכול להחשב בהקשר זה לפחות לסמלי.

ברור כי לנוהג הזה של הנאצים היו גם סיבות מעשיות בתכלית, שהרי היו בחגים חלק ניכר מן האוכלוסיה היהודית בבתי כנסת או במעונותיהם, מה שהקל את הסלקציות בעיקר בתקופות הראשונות של הכיבושים הגרמניים. ואולם אין זה הסבר מספיק, מה עוד שלנוהג הזה היה המשך גם במחנות הריכוז, שבהם היו האסירים נתונים לחסדי האס. אס. בכל שעה בלא שום הגבלה.

גם לענין זה רק כמה דוגמאות מתוך ספרות הזיכרונות: ״ואז החלו במחנה [אושוויץ] הסלקציות, לעתים קרובות מאד בחגים יהודיים. את הראשונה, סלקציה גדולה, ראיתי בליל יום כיפור. [...] אותו דבר חזר על עצמו בשמחת תורה. כמעט בכל חג יהודי הם גרמו לעצמם הנאה מן הענין, הנאה סדיסטית״.[48] הנוהג היה ׳לפוצץ׳, כפי שקראנו לזה, רשימות של אסירים שהיו בעלי זכויות יתר יחסיות, על פי רוב דווקא בחגים יהודיים, מין אהדה מיוחדת כזאת.״[49] ״חגים תמיד אהובים על מנגלה למועדי סלקציות מיוחדים ואנו ממתינים ברעדה לבאות.״[50] דווקא במקרה של מנגלה ההתיחסויות בספרות הזיכרונות של ניצולים כה רבות ואמינות, שבית המשפט המחוזי של פרנקפורט ע״נ מיין התיחס לענין מפורשות בצו המעצר שהוציא. נאמר שם להלן: ״נמסר כי עשה סלקציה לילדים יהודים בקטע המחנה B II e בבירקנאו ביום השישי לפני ראש השנה היהודי 1944. בראש השנה עצמו בחר, על פי הנאמר, 328 ילדים יהודים להריגה בגז בקטע המחנה B II d. ביום הכיפור 1944 נמסר כי קבע בשער של מגרש כדורגל בקטע המחנה B II e בבירקנאו קורה בגובה שבין 1.45 מטר ל־ 1.50 ושילח כאלף ילדים שלא הגיעו לגובה זה, להריגה בגז.״[51]

אסירים שהאס. אס. ידע כי הם רבנים היו חשופים להתעללויות מיוחדות משום שנחשבו למנהיגים רבי השפעה ביהדות. לכן ניסו רבנים רבים להסתיר את זהותם מפני אנשי האס. אס. כמו אמיל דווידוביץ׳ שהִיה לאחר המלחמה הרב של מדינת וסטפאליה ויושב ראש ועידת הרבנים של גרמניה. הוא מעיד שאילו ידעו באושוויץ כי הוא רב, לא היה שורד, שכן הרבנים נרדפו במיוחד.[52]

גם במחנה כברגן־בלזן, שבו היה למעמד הרב חשיבות מסוימת של הגנה, שכן בהיותם ״בעלי השפעה״, נחשבו בעיני האס. אס. בני ערובה בעלי ערך מיוחד לצורך חילופים — גם כאן הם נחשפו לשיטות ״מתוחכמות״ יותר של השפלה וסיכונים. אריה קוֹרֶץ, בנו של הרב הראשִי ליהודי סלוניקי, רשם ב־ 27.10.1944 ביומן ברגן־בלזן שלו: ״אבא ממשיך לעבוד קשה עם האנשים של קומנדו העץ והנבל רָאוּ אפילו מינה אותו למנהל עבודה. הוא עושה את האנשים לסמרטוטים, מענה ומשפיל אותם, במיוחד כשמדובר ברב.״[53]

בוודאי לא היה המימד הדתי של האנטישמיות הנאצית ושל השואה תופעה ראשית. הגורם המכריע היה הביסוס של האידאולוגי־גזעני שבאותה אנטישמיות ושל הפשעים נגד יהדי אירופה. ב־ ״מיין־קאמפף״ ובמסמכים רבים אחרים של האנטישמיות הנאצית נמצא מינוח ביולוגי לעתים קרובות יותר מאשר אוצר מונחים דתיים. רוב רובם של הגירושים, הסלקציות ומבצעי ההשמדה לא נעשו בימי חג יהודיים. לצד ההתקפות על סמלי דת יהודיים, היו גם אחרים שלא נפלו באושר המצאתם הסדיסטית, באכזריות ההשפלה של יהודים, ורבנים לא היו היהודים היחידים בגטאות ובמחנות הריכוז שנאלצו לעמוד בעינויים נוראיים. בקיצור: אסור שהתקפות הנאציונל־סוציאליזם על הזהות הדתית של היהודים הנרדפים ייראו כתופעות העומדות בפני עצמן או שיינתן להם משקל יתר.

ואולם עם כל הדרישה לרלטיויזציה הכרחית של הבט זה, אין להכחיש את קיומו של מרכיב דתי ברור בחלקיקים שונים של רדיפת היהודים הנאצית. עדות המקורות לענין זה היא רבה, מוצקה ורב־גונית מכדי לפרש את הדבר כמקרי או כתופעה שולית חסרת חשיבות.

ההתקפות המכוונות הללו נגד הזהות הדתית של היהודים הנרדפים, נושאות בחובן גם הנחת יסוד חשובה לשמירה בפועל של דתיות יהודית במחנות הריכוז. הם היוו ליהודים המגורשים במחנות

ההשמדה והריכוז רקע חוויתי ספציפי שהבהיר להם לא רק את המימד הדתי־מטפיסי של רדיפת היהודים הנאצית, אלא גם את הסתכנותם בבואם לשמור את הדת במחנות הריכוז.

בד בבד, דווקא על רקע זה וההתנסות בעוצמת התגובה הנאצית על הסממנים היהודיים, נודעה לכל היצמדות לזהות היהודית הדתית גם במחנה הריכוז, חשיבות מיוחדת במובן של ביטוי עצמי של האסירים היהודים.

"האם מן הראוי לאהוב את החיים יותר ממשמעות החיים?"
"בהחלט; מן הראוי לאהוב אותם לפני ההיגיון,
כדבריך, בהחלט לפני ההיגיון,
רק אז תובן גם המשמעות."

(דוסטוייבסקי,
האחים קרמזוב)

... דִרשוני וִחְיוּ.

(עמוס ה' ד')

פרק 2

אתיקה והישרדות במחנה הריכוז

"שם היה הזמן שונה מכאן על פני האדמה. כל שבריר שניה השתייך למחזור זמן אחר. ודרי העולם ההוא היו חסרי שמות. הם היו בלא הורים ובלא ילדים. [...] אפילו נשימתם הוסדרה באמצעות חוקי טבע ממין אחר. הם חיו ומתו שלא על פי חוקי העולם. שמותיהם היו מספרים".[1] כך כתב יחיאל דינור תחת הכינוי *קצטניק* באחד מרישומי הזכרונות המוקדמים יותר של ניצול אושוויץ. ועם זה שוב לא היה המסר שלו היסטוריה אישית. כבר הכותרות של רישומי זכרונות אחרים כגון "L'univers concentrationnaire" של David Rousset או "La planete Dora" של Yves Be'ons מצביעים על אותו מסר בסיסי: ההבדל היסודי שבין עולם "נורמלי" חברתי והקוסמוס של מחנה הריכוז שנראה כי ממנו כמעט לא ייתכנו עוד קשרים מן האסירים אל העולם "בחוץ".

מחנה הריכוז היה מימוש הכוח המוחלט, כדברי וולפגנג סוֹפְסְקי במחקרו הסוציולוגי המבריק. לא את הציות העיוור ואת המשמעת הוא מבקש, כי אם עולם שכולו אי־ודאות שבו אפילו היענות כנועה אינה מגינה מן הגרוע יותר. הכוח המוחלט מצופף את קורבנותיו לתוך מַסָה דחוסה, מְלַבֶּה ניגודים ומקים מבנה חברתי בעל קיצוניות קוטבית. הוא נזקק להליכים שונים מתחום הפיקוח הטוטאלי, אך לא כדי לעצב את המשמעת העצמית האישית אלא כמכשיר להצקה וטרטור יומיומיים. הטרור מפרק את ההקשר בין העבירה לעונשה. אין דרושים לו לא תירוצים ולא הנמקות; אין הוא אפילו חושב להתחייב למשהו באמצעות איומים. הכוח המוחלט משתולל ככל שיירצה. אין הוא חפץ להגביל את החופש כי אם להשמידו, לא לנווט את חירות המעש אלא להורסה."[2]

אף לא חלקיק אחד של קיום האסירים במחנה הריכוז לא היה יכול לחמוק מן הכוח המוחלט הזה ותוצאותיו ההרסניות. לכן לא נותר במחנה הריכוז דבר המובן מעצמו, דבר לא היה יציב וחזוי. אפילו

הגבולות בין חיים למוות הלכו והיטשטשו: ה־"מוזלמן", בעגת המחנה ציון לאסיר האדיש, השבור גופנית ונפשית, היה בבחינת "המת החיי" — תופעה מקורית של מחנה הריכוז.

השליטה המוחלטת של האס. אס. באסירים, היתה גם שרירות מוחלטת; אפילו קטגוריות של רציונליות שמקורן אנוכיות, לא נקלטו במחנה הריכוז, כפי שנאלץ פרימו לוי לחוות כבר ביומו הראשון באושוויץ: "בעודי צמא אני רואה לפני החלון בהישג יד תלוי לו נטיף קרח יפה. אני פותח את החלון ותולש את הנטיף. אך כהרף עין מגיע בריון מגודל גוף שסייר בחוץ וחוטף באלימות את הנטיף מידי. בגרמנית הרצוצה שלי אני שואל אותו 'מדוע?' 'כאן אין מדוע' הוא משיב והודף אותי פנימה."[3] מה שהיה נכון היום, היה יכול להיות מוטעה מחר. משמעויות היו להיפוכם: בשעה של אזעקות מפני תקיפת מטוסים, נצטוו חברי ה"זונדר־קומנדו" — עוזרי הכפייה היהודים של אנשי האס. אס. בהשמדה בגזים — למצוא מקלט מהפצצות בעלות הברית בתאי הגזים באושויץ־בירקנאו.[4]

"הנורמה" המתוכננת של מחנה הריכוז היתה המוות ולא הישרדותם של האסירים. כל הארגון והמבנה של המחנה כוון לשבירה גופנית ונפשית של האסירים ולצמצום קיומם למצב של חיי צמח מונחים מן החוץ, בקיצור: לשלול מהם את האנושיות. לאסירים יועד לאבד עם רצונם העצמי גם את ערכיהם ואת כבודם, את זהותם ואת תחושת ערכם. טווח החשיפה של האסירים לאס. אס. אינו גלוי יותר מאשר ביחס של אנשיו לסוגיית התאבדותם של אסירים, שלא עמדו עוד באימה ובעינויי מחנה הריכוז. "אפילו ההתאבדות, אותו אקט אחרון של ההכרעה האישית, נעקרה בשיטתיות מידי האסירים. אמנם שוב ושוב שמו אסירי מחנות קץ לחייהם, אך הניסיון נענש דרקונית. מי שניסה להתקרב לגדר החשמלית הקטלנית של המחנה נורה או נעצר. אז היה עליו לפחד יותר מאשר את המוות."[5] האס. אס. לא סבל התאבדויות; עליו לבד היה להחליט מי ימות מתי ואיך. כשלא עמד עוד לפיליפ מילר העומס הנפשי שבו היו נתונים אנשי ה"זונדר־קומנדו" היהודים באושוויץ, הוא מתערב במוכנסים לתאי הגזים כדי למות איתם. אבל הוא נגרר משם ואיש אס. אס. צורח עליו: "'חתיכת טינופת ארורה, דבר אחד תזכור: כמה זמן תחיה ומתי תתפגר על זה נחליט אנחנו ולא אתה. ועכשיו עוף מפה אל התנורים!' לפני כן עוד הכניס לי מכת אגרוף בפרצוף שהשליכה אותי אל דלת

המכולה הפתוחה."[6] אפילו גורל גופת המתאבד היתה נתונה לשבט האס. אס: "אם הוריד אסיר את גופת חברו המתאבד מן החבל, היה דינו 25 הצלפות מגלב."[7]

האסירים נחשפו לתהליך של אטומיזציה סוציאלית שתכליתו לטפח מלחמת קיום על ההישרדות תוך החנקת כל סימן של שותפות חברתית וסולידריות. "התגובות שלנו היו אינסטינקטיביות בלבד וכוונו להציל את הדבר היחיד שנותר לנו — החיים במערומיהם. [...] כאן שרר חוק הג'ונגל — כל דאלים גבר", כך כתבה רות אליאס על חיי היומיום באושוויץ.[8] אל הלם המובאים למחנה נוסף לגביה כמו לגבי "מצטרפים" אחרים, הגילוי הבלתי צפוי באיזו מידה מחנה הריכוז עשוי עדר זאבים: ה "האסירים האחרים התנפלו עלינו במכות, צרחות וחרפות. לא תפשנו, הרי הם אסירים כמונו. מדוע הגסות הזאת?"[9] הרוב הגדול של המובאים למחנה הריכוז אמנם "צפו למציאות איומה, אך בכל זאת עדיין במסגרת עולם בר־פיענוח, שמקורו באותו דגם פשוט הטבוע בנו תורשתית ועל פיו 'אנחנו' בפנים והאויב בחוץ, מובדל בחייץ גיאוגרפי ברור. במקום זאת היתה ההבאה אל המחנה כהתרסקות בגלל הבלתי צפוי שבה. העולם שלתוכו הושלכו האנשים, לא היה רק מלא אימים אלא מעבר לכך, בלתי ניתן לפיענוח: הוא לא התאים לשום דגם מוכר, האויב היה בחוץ ובו בזמן בפנים, ה'אנחנו' איבד את גבולותיו, לא היו שני מחנות מעומתים, לא היה קו תיחום אחד בלבד, כי אם רבים ומטושטשים אולי לאין ספור המתערבבים זה בתחומו של זה. במפגש הראשון עם המחנה היתה לפחות ציפייה לסולידריות של האחים לגורל, אך בעלי ברית כאלה — למעט מקרים יוצאי דופן לחלוטין — לא נמצאו. תחת זאת נמצאו אלף פרודות חתומות המנהלות מאבק נואש, חשאי ומתמשך".[10]

השאלה האם בנסיבות כאלה הוויתור על ערכי העבר ועקרונותיו איפשר את ההישרדות או שאולי הגביל אותה, היתה נושא לתיאוריות שונות והחשובים במיצגיהן הם ברונו בטלהיים וטרנס דה־פרה[11] ההישרדות במחנה הריכוז, כך תמצית דעתו של בטלהיים, שאליה הצטרף אחר כך בין השאר גם ויקטור פרנקל, התאפשרה רק תוך עמידה איתנה על ערכים אתיים ועקרונות חיים ואיתם השמירה על אישיות אוטונומית ומידה מינימלית של שליטה עצמית והערכה עצמית. דה־פרה העמיד למולה תיאוריה "סוציאלביולוגית" על רצון

חיים נסתר וכל הנגזר ממנו, שאיפשר את ההישרדות במחנה הריכוז. מכאן שדווקא ההסתגלות למציאות המחנה וההתגברות על אמות מידה אוניברסליות מקובלות, היוו תנאי מוקדם שלילי אבל הכרחי להישרדות.

ככל ששתי הדעות נראות סותרות, כך שתיהן מתקבלות על הדעת. על פי ספרות יומנים רבים שנכתבו במחנות הריכוז, זכרונות וראיונות אין מנוס מן הקביעה: כל מי שנצמד בתנאי מחנה הריכוז להרגלי עקרונותיו, ערכיו ואמות המידה האתיות שלו כבימים ימימה, מי שלא הפנים במהירות את המכניזם של המחנה והתאים את עצמו אליו, קלושים מאד היו סיכויו לשרוד את הימים והשבועות הראשונים במחנה הריכוז. אך מן הצד האחר יש גם עדויות רבות של ניצולים המראים בבירור עד כמה היתה חשובה להישרדות, אותה עמידה נגד התהליך המסוכן של הרס האישיות ולהיצמד לאידאלים ולערכים — ולו במידה מופחתת — ובכך לשמור, לפחות חלקית, על הזהות וההערכה העצמיים, כמקור־כוח נפשי.

המקורות מצביעים על המסקנה ההגיונית, שבשתי התיאוריות יש אמירות קולעות באשר להנחות ולהקשרים בענין ההישרדות במחנה הריכוז, אבל גם, שאין להשתמש בשתיהן להכללה. בצדק שב והזכיר Hermann Langbein את ריבוי הפנים בגורל אסירי אושוויץ ובזכרונותיהם: "כל אחד חווה את אושוויץ 'שלו'. זווית הראייה של הרעֵב הנצחי, נבדלה בצורה חדה מן האסיר הפעלתני; אושוויץ של שנת 1942 היתה שונה בתכלית מזאת של 1944. כל מחנה ומחנה בקומפלקס הגדול, היה עולם בפני עצמו."[12] ולא במקום האחרון יש לציין כי ההשתיכות לקטגוריה כזאת או אחרת של אסירים היתה מכרעת לגבי מרווח הפעילות וההישרדות.

במבט על החשיבה והנוהג הדתי במחנה הריכוז, פרשנויות מכלילות כמו אלה של בטלהיים או דֶה־פְּרֶה, הן פחות מקדמות תובנה מאשר תיאור מדויק וניתוח של הבעיתיות החברתית והאתית דווקא של האסירים היהודים במחנות הריכוז. בעיתיות זאת אמנם היתה זהה במידה רבה גם לגבי אסירים אחרים במחנות, אך ההשמדה ההמונית של היהודים , שנוסף עליה הם היו בשפל ההיררכיה במחנה, הקנתה לה מימד מיוחד.

אחד המאפיינים השפלים ביותר של רדיפת היהודים ורציחתם היה, שהנאצים חשפו את קורבנותיהם שוב ושוב לכורח של מעשה

והכרעה שהוביל לדילמות אתיות בלא פיתרון. נוצר מצב של ״ברירה חסרת ברירה״ שבו הכריעו האסירים הכרעות או עשו מעשים, בהכרה או שלא בהכרה, שהיו עבורם פשרה מוסרית ובניגוד לרצונם היו במידה מסוימת למכשיר בידי הפשע הנאצי. אין מדובר פה בסאדיזם יוצא דופן של אנשי אס. אס. מסוימים, כי אם בתופעה מבנית ועם זה טיפוסית — מודרכת במחנות הריכוז והשמדה: דווקא על האסירים היהודים נגזר לאבד במעשיהם במחנה את יושרתם המוסרית ובזאת את זהותם, את הערכתם העצמית ואת רצון החיים שלהם; במובן זה, נגזר עליהם להשמיד את עצמם.

אין בדברים האלה משום שיפוט מוסרי, לא אישי ולא קולקטיבי של אותם אסירים שאת התנהגותם לא ניתן למדוד על פי אמות מידה אתיות, שאינן עולות בקנה אחד עם עולמו של מחנה הריכוז. לכן אפשר להבין את אלה מן השורדים החשים דחייה חריפה כלפי ספריו של פרימו לוי , שתיאר וניתח את אותו ״תחום אפור״ בַּהתנהגות, במיוחד של האסירים היהודים. אבל תהא זאת שגיאה חמורה להשתיק את הדילמה האתית במעשי אסירים יהודים במחנות הריכוז או לקבוע להם חשיבות יחסית. שכן יוסתר בכך מרכיב מרכזי במחנות הריכוז הנאציים, שהוא יסודי ביותר בפעולה הנפשעת של המבצעים ומן המרכיבים הספציפיים של מערכת המחנות הנאציים; זאת, גם אם לא הועמדו כל האסירים באותה צורה ובאותה עוצמה בפני הפרובלמטיקה הזאת.

הַחְרַפָּה דרמטית באילוצים האתיים באה לידי ביטוי בסלקציות ובהקשר לחיסול השיטתי של היהודים בתאי הגזים. במשפט אייכמן בירושלים העיד Martin Foeldi מהונגריה על הבאתו לאושוויץ: ״נצטווינו לרדת במהירות מן הרכבת ולהשאיר את כל המטען בקרון המשא. ירדנו בריצה כה מטורפת עד שלא הרגשנו מה שקרה. הודיעו כי על הגברים והילדים בני 14 ויותר להתיצב בצד ימין והנשים עם הילדים הקטנים בצד שמאל. קבוצת הנשים החלה ללכת, בעוד אנחנו נשארנו לעמוד, ולפתע נעלמה הקבוצה מעינינו. עמדתי שם עם בני שהיה רק בן 12. לאחר שהתחלנו להתקדם, ניצב לפתע גבר לפני. לא ידעתי מיהו. הוא לבש מדים של הצבא הגרמני, אלגנטי, והוא שאל על מקצועי. ידעתי שלא תהיה תועלת רבה בהיותי עורך דין ולכן אמרתי שאני קצין לשעבר. הוא הביט בי ושאל: ׳בן כמה הילד?׳ באותו רגע לא יכולתי לשקר ואמרתי: בן 12. והוא שאל: *׳איפה*

האמא?' [...] השבתי: היא הלכה שמאלה. והוא פונה לבני: ' רוץ לאמא שלך'. לאחר מכן המשכתי ללכת לצד ימין וראיתי איך הילד רץ. שאלתי את עצמי איך יוכל למצוא שם את אמו? לאחר הכל היו שם כל כך הרבה נשים וגברים, אך אני יכולתי לראות את אשתי. איך זיהיתי אותה? ילדה קטנה לבשה כעין מעיל אדום. הכתם האדום היה סימן שאשתי היתה בסביבה. הכתם האדום הלך וקטן, הלך וקטן. הלכתי לימין ושוב לא ראיתי אותה לעולם."[13]

אברהם פ. — אף הוא גורש ב־ 1944 מהונגריה לאושוויץ — וגם הוא נזכר באחד הראיונות בסלקציה: " אמרתי לאחי הקטן, אמרתי לו: 'סולי, לך לאבא ואמא'. וכמו ילד קטן הוא נשמע לי — באמת. זמן קצר אחר כך ידעתי ששלחתי אותו למשרפות. אני... אני מרגיש כאילו הרגתי אותו. [...] חשבתי על כך אם הוא הגיע לאמא ואבא שלי. וכאשר הגיע לאמא ואבא שלי, כנראה סיפר להם. סולי אמר: 'אברום אמר לי שאלך איתכם [...].' אני שואל את עצמי, מה חשבו אמא ואבא שלי במיוחד מאחר ... מאחר שכולם הלכו למשרפות, [הכוונה לתאי הגזים, ת.ר.] הדברים לא יוצאים לי מן הראש. הם מכאיבים לי, מענים אותי ואני לא יודע מה לעשות."[14]

בהעדר ידיעה מהי אושוויץ, הוביל מעשה שהשראתו מוסרית ותכליתו הגנת המשפחה, לסתירות ולתוצאה קטלנית. היה זה נתיב שהחל עוד בגטאות ואפילו לפני הכנסת היהודים לגטאות: האם יש הצדקה אתית להימלט או לרדת למחתרת, אם הציל הצעד הזה רק חלק מן המשפחה, והסגיר את הילדים והקשישים לאס. אס.? האם ניתן להצדיק את השתתפות היודנראטים בגרושים מן הגטאות? האם היה מותר להסגיר כמה יהודים (בלא לדעת בדיוק מה יעלה בגורלם) כדי להציל את הנשארים בגטו מתוך ידיעה כי בסירוב לאס. אס. יפגעו מעשי התגמול שלו, מן הסתם, ביותר יהודים? מאחר שחסרו כמעט כל התנאים לארגון התנגדות יעילה שבה סיכויים להצלה, האם לא היה נכון דווקא מסיבות אתיות, לארגן את הגטו כך שתושביו היהודים יהיו כה חיוניים לגרמנים, שיאבד לאלה הענין להמשיך ברדיפתם ואפילו הריגתם? האם לא היה "שיתוף פעולה" צו אתי כדי להגן דווקא על חסרי הישע מפני רדיפה קשה עוד יותר?

אבל היקף הדילמה האתית הזאת נתגלה אך ורק במחנות ההשמדה, כאשר כבר היה מאוחר מדי. "יהודי המזרח נוכחו לדעת כי הנאצים מחניקים באיבַה, בהיגיון נגדי, כל פעילות למען ההישרדות. כל הנחה

רציונלית הנובעת מהבנה אנושית בריאה נעשתה בסופו של דבר להיפוך הקטלני שלה. כוונת ההישרדות של הקורבנות היתה למכשיר לציות כָּנוּעַ בידי הנאצים; כל מהלך, יהא רציונלי ומבטיח הצלחה בהישרדות כאשר יהא, על פי כל ניסיון אנושי וחברתי, הוביל בהכרח להשמדה. וכך היתה הצלחת ההישרדות כמעט תמיד ענין של מקריות ולא של רציונליות כפי שסברו. זאת הליבה האמיתית של הרס הציביליזציה שב־׳אושוויץ׳.״[15] להכרה המאוחרת, שההתנהגות הנבונה כביכול הנענית לאינטרסים של המבצעים, לא הצילה את המשפחה ממוות, כִּי אם להיפך, שימשה מכשיר בתכנית ההשמדה — לא היתה השפעה מקילה. במובן פסיכולוגי — אף כי לא מהותי — היו אסירים כ — מ. פלדי ואברהם פ. — שלא היו מקרים יחידים — שותפים לאשמה.

קטגוריית האשמה, שאלת הכישלון האתי, קיימת לא רק בהקשר של הסלקציות. רות אליאס היתה בחודש השמיני להריונה כשגורשה לאושוויץ ובסופו של דבר לא הצליחה להסתיר את ההריון גם מפני מנגלה. בדרך השיגרה היו נשים הרות כמו גם אמהות לילדים קטנים קורבנות הסלקציה לתאי הגזים. אבל לרות אליאס ניתן ללדת. בבוקר שלמחרת הופיע מנגלה בצריף. ״זמן ממושך הביט ביילוד ולאחר הרהור נוסף קרא לרופאה והטיל עליה לחבוש בחוזקה את שדי. [...] איש לא ידע למה התכוון מנגלה. רק אסירה אחת העלתה את ההשערה הנכונה: ׳מנגלה רוצה לנסות כמה זמן ישרוד יילוד בלא מזון.׳ [...] בבוקר שלמחרת הלידה חשתי איך שדי מתמלאים בחלב ואיך הוא מרטיב את החבישה. ילדי בוכה לידי והוא רעב אך עלי נאסר להיניק אותו.״[16]

שישה ימים, מדי יום ביומו מנגלה מופיע, בודק את התינוק הבוכה וצורח מרעב וצמא ובוחן אם לא הוסרו התחבושות מן החזה. לאחר שישה ימים הוא מודיע כי על רות אליאס והתינוק להתכונן ש״יקחו״ אותם בבוקר שלמחרת — הודעה שמובנה לא היה אלא שילוח לתאי הגזים: ״כל מה שבי התקומם. אני רוצה לחיות! לחיות! האם נטרפה עלי דעתי? מדוע אני צורחת? אבל אני לא יכולה אחרת. אני חייבת לצרוח, מחר שוב לא אוכל לצרוח. איני יודעת להתפלל ולכן אני חייבת לצרוח. לא למדתי להתפלל, האם בכלל יש תפילות במצב זה? דעתי כבר נטרפה עלי לחצאין, אני רוצה לחיות! לחיות! מי יעזור לי?״[17]

במצב בלא מוצא זה, מציעה רופאה־אסירה זריקת מורפיום כדי להמית את התינוק ומפצירה ברות אליאס המהססת: " 'עליך לעשות זאת כדי שתינצלי. ילדך הרי מוכרח למות אך את חייבת לחיות. עליך לעשות זאת כדי להינצל. אנא תני מהר את הזריקה, עשי זאת, עשי זאת.' [...] לאחר זמן מה הייתי חסרת כוח ורצון. עשיתי את המעשה. כן, הרגתי את ילדי שלי. כן, ד"ר מנגלה עשית אותי לרוצחת ילדים. רצחתי את ילדי שלי."[18]

כששאל מנגלה למחרת בבוקר על התינוק נאמר לו שמת בלילה. עקב כך אין שולחים את רות אליאס לתא הגזים, אלא מצרפים אותה כאשה צעירה בלא ילדים, שוב כשירה לעבודה, למשלוח למחנה אחר היוצא זמן קצר לאחר מכן את אושוויץ: בהמתת ילדה הצילה את חייה.

מקרים דומים של המתת ילדים כדי להציל לפחות את חיי אמותיהם, ארעו באושוויץ שוב ושוב כפי שאפשר לקרוא בזכרונותיהן של רופאות ואחיות מקרב האסירים לשעבר.[19]

ואולי ה "פשע השטני ביותר של הנאציונלסוציאליזם" (פרימו לוי) היה הקמת הזונדר־קומנדו היהודיים במחנות ההשמדה.[20] תפקידם של אלה שנבחרו לקומנדו מקרב האסירים היהודים היה לדאוג למהלך החלק של ההשמדה בתאי הגזים. משימתם היתה להניא את חבריהם האסירים להסיר את בגדיהם כאשר עמדו להיכנס לתאי הגזים בלא לדעת מה צפוי להם, להרגיע את אלה שהתעורר חשדם, לכוון אותם אל תאי הגזים, למיין את מה שלבשו עליהם, לגרור את הגופות מתוך תאי הגזים, לעקור את שני הזהב שלהן ולגלח את שערן ואז לסייע בשריפת הגופות. בפרקי זמן קצובים הומתו אנשי הזונדר־קומנדו עצמם, שהרי נעשו לכעין שותפי סוד ולעדים לפשע ההמוני, במין גורל שהיה נהיר להם או שניחשו כי בוא יבוא.

לקומנדו זה לא התנדבו האסירים היהודים אלא האס. אס. בחר אותם. רק לאחר שיבוצם נודע להם טיב עיסוקם וממנו יכלו לחמוק רק בהתאבדות; אך רק מעטים יחסית בחרו בדרך הזאת. האורכה הזמנית לחיים שהוענקה להם, היתה תלויה בהשתתפות פעילה ברצח ההמוני של בני עמם ובהעלמת כל העקבות לפשעים הללו. היה זה בהכרח האינטרס הקיומי שלהם שלא יתנתק זרם הטרנספורטים של הנשלחים להשמדה — תנאי קיומם היחיד.

הדילמה האתית שנחשפו לה אנשי הזונדר־קומנדו הפכה להם למוחשית בכל יום מחדש, כאשר היו צריכים להשיב לעצמם לכאורה על השאלה — למרות איסור חמור מצד האס. אס. — האם עליהם לספר לקורבנות באולמות ההפשטה מה צפוי להם כעבור כמה דקות, או להעלים מהם את הדבר, כלומר להשלותם ביודעין. רובם נמנעו מאמירת האמת. לכך היו גם סיבות מעשיות: לנוכח ריבוי השפות בקרב האסירים, לא יכלו רבים מאנשי הזונדר־קומנדו למצוא שפה משותפת עם האסירים האחרים; אילו פרצה פניקה בקרב האסירים היו אנשי הזונדר־קומנדו חייבים להפעיל כוח; בהעדר סיכוי להציל ממוות אפילו אחד מן ההולכים אל תאי הגזים, לא היתה ידיעת האמת מועילה לקורבנות אלא אולי דווקא מאריכה ומעצימה את סבלם. ואולם לצד שיקולים אלה של אתיקה מעשית, עמדו גם מניעים אחרים שאפשר להבינם כמכניזם של הגנה עצמית אצל אנשי הזונדר־קומנדו: אילו נודע לאנשי האס. אס. שהקורבנות שמעו על הצפוי להם מחברי הקומנדו והיו פורצות מהומות ואפילו מרד, היה זה גזר דין מוות מיידי על אותם אנשי הזונדר־קומנדו. ״סיבה נוספת יכולה להיחשב אותו רצון תת־הכרתי לשכך את העינוי שנאלצו לצפות בו יומיום בלא יכולת לעזור ולו במעט שבמעט. כל עוד היו הקורבנות רק מסה של בני אדם אלמונים, נראה שאפשר לחמוק ממעורבות עמוקה יותר. אך שיח קצר ככל שיהיה, יתפרש כהבקעה של חומת האלמוניות ומועקה נפשית כבדה יותר לאסירים אנשי הזונדר־קומנדו.״[21]

הרוב המכריע של יהודים בהרכב הזונדר־קומנדו מוסבר בהיות היהודים רוב רובם של המגורשים לאושוויץ. ״ועם זה הדעת חסרת אונים אל מול הטירוף של שנאה והולכת שולל: על יהודים דווקא הוטל לשנע יהודים אל הכבשנים; היתה דרושה הוכחה שהיהודים, תת־אדם, בני הגזע הנחות ביותר, סופגים כל השפלה ואפילו רוצחים זה את זה. [...] היתה זאת תחבולה שביקשה לנסות ולגולל את כובד האשמה אל האחרים דהיינו אל הקורבנות עצמם, כדי שלא תיוותר לאלה אפילו התודעה בחוסר אשמתם. [...] לקיום הזונדר־קומנדו היתה משמעות, הוא נשא בחובו מסר: ׳אנחנו עם האדונים, אנו משמידיכם, אך אתם אינכם טובים מאיתנו. כשנרצה, ואנו רוצים, אנו מסוגלים לא רק להשמיד את גופכם, כי אם גם את נשמותיכם, כפי שהשמדנו את נשמותינו שלנו.״[22]

זכויות היתר שנתנו אנשי האס. אס. לחברי הזונדר־קומנדו ביקשו להדגיש בבהירות *גם* נקודה זאת: על פי אמות המידה של המחנה, זכו חברי הקומנדו בכלכלת פאר ממש (לרבות אלכוהול), הורשו ללבוש בגדים רגילים, להחזיק ברשותם ספרים ושעונים ועוד כיוצא באלה. הדברים משתקפים בבהירות הרבה ביותר ב״אנקדוטה״ מאושוויץ, משחק כדורגל בין קבוצת אנשי אס. אס. לקבוצה של הזונדר־קומנדו.[23] פרימו לוי קלע בדיוק בתובנת הגרעין הסמלי של הארוע הקוריוזי: ״דבר כזה לא היה מעולם ובקבוצה אחרת של אסירים גם לא היה עולה על הדעת. אבל איתם, עם ׳עורבי המשרפה׳, יכלו אנשי האס. אס. לעלות על המגרש, שווי מעמד או כמעט שווי מעמד. מאחורי שביתת נשק זאת מתגלה לעג שטני: תם ונשלם, השגנו את הדבר, שוב אינכם העם הבז לאלילים. זרועותינו חבקו אתכם, השחתנו אתכם, גררנו אתכם עימנו אל התהום. כמוכם כמונו, אתם, בעלי הגאווה: גם אתם מגועלים בדם כמונו; גם אתם כמונו וכמו קיין הרגתם את אחיכם. בואו, נוכל לשחק יחד.״[24]

אותה מחווה של לגלוג־ניצחון עוברת כחוט השני ברשימות האוטוביוגרפיות של Rudolf Hoess שהיה בשנים 1940־43 מפקד אושוויץ ושאותם כתב לאחר המלחמה בכלא הפולני. נאמר שם למשל כי ״אסירי הזונדר־קומנדו דאגו שתהליך הורדת הבגדים יהיה מהיר כדי שלא יישאר לקורבנות זמן רב למחשבה. בכלל, היה הסיוע הזריז של אנשי הזונדר־קומנדו בתהליך הורדת הבגדים וההכנסה לתאי הגזים, יוצא מן הכלל. מעולם לא הייתי עד אישית ולא שמעתי שהם העבירו למיועדים לתאי הגזים ולוּ משהו מן הצפוי להם. להיפך, הם ניסו לעשות הכל כדי להשלותם, ובמיוחד להרגיע את אלה שחשו בבאות. אם לא האמינו לאנשי האס. אס., הרי בבני הגזע שלהם נתנו אמון, (לוּ רק מסיבות של יכולת הידברות והרגעה, נבחרו חברי הזונדר־קומנדו תמיד מיהודי הארצות שמשם הגיעו באותו זמן המשלוחים). [המגורשים החדשים] ביקשו לדעת על החיים במחנה ושאלו על פי רוב על גורלם של מכרים או בני משפחה ממשלוחים קודמים. היה מענין איך מרחו אותם הזונדר־קומנדו האלה, באיזה כוח שכנוע ובאיזו שפת גוף הדגישו את הדברים. [...] הכל היה כאילו מובן מאליו, כאילו הם עצמם השתייכו למשמידים.״[25]

לא כל האסירים הועמדו באותו אופן ובאותה חריפות לפני הקונפליקט שבין אתיקה לבין הישרדות. הדילמות האתיות שאליהן

נקלעו אסירי מחנות הריכוז שוב ושוב, היו קשות מנשוא. גם אם הן לא היו דרמטיות כל כך כמו בהריגת הילדים שתוארה כאן, או במקרים הקשורים לזונדר־קומנדו, היו מצבי דחק אתיים, יוצאים מן הכלל מבחינה סטטיסטית. אבל מהותית הציגו תופעה טיפוסית מאד של מחנות הריכוז. הקונפליקט שבין אתיקה להישרדות הטביע חותם על היומיום של רוב אסירי המחנות לאו דווקא בדרך של ראווה דרמטית ועל פי רוב פחות במהלך הפוגע באסירים אחרים, כי אם יותר ככורח המונע עזרה נחוצה מאחים לגורל. אם התעלף, לדוגמא, אחד האסירים במסדר של שעות רבות או שנפל לאחר שהוכה מכות רצח בידי איש אס. אס., אסור היה באיסור חמור על שאר האסירים לבוא לעזרתו ולעזוב את מקומם בשורה לצורך זה. "העובדה שעומד לידך חבר לסבל שהוא חלש יותר או חסר ניסיון יותר או זקן יותר או צעיר מדי, שעולה לך על העצבים בבקשותיו לעזרה או פשוט בעצם נוכחוּתו, שהיא לעצמה בקשה, עובדה זאת היא נתון קבוע בחיי המחנה. הבקשה לסולידריות, למילה טובה, לעצה או פשוט לאוזן קשבת רווחה תמיד ובכל מקום אך רק לעתים רחוקות נענתה. חסרו הזמן, המרחב, הפרטיות, הסבלנות, הכוח ועל פי רוב נמצא זה שאליו הופנתה הבקשה בעצמו במצב של נצרך, הזקוק למילת עידוד."[26]

איך השפיעו מצבי לחץ אלה על היחסים בין בני משפחה אפילו קרובים ביותר, מתאר אלי ויזל: "בפעם אחרת נצטווינו להטעין מנועי דיזל תחת השגחה של חיילים גרמנים. אידֶק רעד מזעם והתאפק אך בקושי רב. לפתע התפרץ, הקורבן היה אבי. 'נרפה זקן', צעק. 'לזה אתה קורא לעבוד?' וחבט בו במוט ברזל. תחילה התכווץ אבי מן המכות ואז התמוטט כמו עץ יבש תחת מכת הברק. הייתי עד לארוע בלא להניד עפעף. שתקתי, למען האמת ראיתי לנכון להתרחק, כדי למנוע שגם בי יפגעו ההצלפות. יתירה מזאת: אם חשתי זעם באותו רגע, הוא לא הופנה כלפי הקאפו אלא נגד אבי. תליתי בו את האשמה שלא ידע למנוע את התקרית עם הקאפו. עד לידי כך הביאו אותי החיים במחנה הריכוז".[27]

גם במשלוחים האין סופיים אל המחנות ובמיוחד במצעדי הפינוי בשבועות האחרונים לפני השחרור, נלכדו האסירים שוב ושוב ברשת חנק של חוסר ישע, תשישות, רצון הישרדות ואֵימה מטריפה, מצב שלא איפשר מהלך אתי במובן הרגיל או שהגביל אותו לבני המשפחה הקרובים ביותר. גולדי שַכטר־קאליב מסְטארה־חוביצֶה שבפולין

מתארת מסע כזה שיצא מאושוויץ והיה אמור להוביל בסופו של דבר אותה, את אחיותיה ואת אימה לברגן־בלזן: ״כאשר היינו מרוכזות כל כולנו בצורך לתמוך באמא כדי שלא תתמוטט, גחנה לעברי קשישה מסטארה־חוביצֶה שגם היא היתה קרובה להתמוטטות, בניסיון נואש לתפוס את ידי כדי שאתמוך בה. כל כוחותי כלו בניסיון לתמוך באמא ומבלי לחשוב, הדפתי את ידה. מיד לאחר שאיבדה את האחיזה בידי, הבחין בה נאצי אחד, ירה בה והרגה. מצפוני החל ליסר אותי. אולי, אילו היתרתי לאישה להישען עלי, היתה שורדת. אבל אילו הייתי חייבת לבחור בין הניסיון להצלת אימי או אישה אחרת שלא מבני המשפחה, מה עוד יכולתי לעשות בנסיבות אלו?״[28]

לעתים קרובות מאד היה המאבק על ההישרדות, למלחמת קיום על ההישרדות בכך שיתרונו של האחד היה חסרונו של האחר. בעלי יחסים טובים עם זקן הצריף, אולי היו יכולים להשיג בשעת חלוקת המזון תוספת כלשהי או מרק מתוך מצקת שהורדה אל תחתית הדוד והעלתה יותר תפוחי אדמה מכפי שהיו במרק הדלוח שלמעלה: ואולם מה שקיבל האחד יותר, נגרע מחבריו. אפילו גילויי התנגדות של האסירים במחנות הריכוז לא הצליחו לעתים קרובות להיחלץ מן המלכוד האתי שיצר האס. אס.. אסירים שהועסקו במנהל וגילו רשימות של המועמדים לקומנדו־עבודה או לאחד ממחנות הלווין, מאלה שנודעו בשיעורי המוות הגבוהים שלהם, הצליחו לעתים להכניס שינויים ברשימה ולחלץ חברים מסוימים מתוכה. אבל הדבר חִייב בכל מקרה להכניס שמות אחרים (מבני קבוצה שונה, או חולים וחלושים עד כדי כך שממילא בקושי נותר להם סיכוי להישרד), שכן המספר הכולל היה חייב להתאים בכל מקרה.

במחנה קיבלו לעתים עצמים חשיבות רבה יותר מבני אדם והחזקתם הכריעה לא אחת בין חיים למוות. ״וכך חשתי עד מהרה שכמעט אין לשרוד במחנה בלא לגנוב משהו, פעולה שכונתה בלשון נקיה ׳לארגן׳. כך היה בכל המחנות. לשום רכוש לא היתה קדושה. תמיד גנבו, ולו מן הסיבה שלאיש לא היתה פינה שבה היה יכול להסתיר פריט כלשהו. לא היתה רשות הפרט ואפילו לא הקטנה ביותר. אם התאפשר, היו גונבים מן המלאי של המחנה, אך מכיוון שהדבר היה קשה, היו גונבים בדרך כלל מאסירים אחרים. בגבור הרעב ועימו המצוקה, היו שגנבו לעתים אפילו מחבריהם. לאורך ימים גם לי לא נותרה ברירה אלא להעביר לרשותי מצרכים חיוניים

כמברשת שניים, שרוכים, סבון וכיוצא באלה ,כשנגנבו אלה שהיו שלי. הבנתי היטב שבכך ירדתי לדרגת גנב. אך הדבר השתלב בשיטה ששלטה בחיי המחנה: *הסתרת המוסר והרס הכבוד העצמי!*"[29]

כאשר איבדה חנה פ. את נעליה, ניצבה לפניה שאלה, האם נעליים תואמות חיוניות במחנה. במצב זה היא רואה לפני צריפה אישה יושבת על הארץ ולידה נעליה. "הייתי אמיצה מאד", מכריזה חנה פ. שנעלה זמנית כפכפי עץ שבקושי יכלה לכת בהם; היא מספרת בראיון איך התקרבה אל האישה, חלצה כהרף עין את כפכפיה, נעלה את נעלי האישה ונמלטה. "רואים את כאבה בשעה שהיא מספרת את סיפורה" כך מעיר Lawrence Langer על הדיווח. "היא עצמה את עיניה וניגבה את שפתיה אך לא התנצלה על התנהגותה הספונטנית ועל מאמציה להישאר בחיים. ולשווא נחפש באוצר המילים המוסרי הגדרה ל 'אמיץ' שתתאים לפרטי פרשה זאת."[30] להסיק מסקנות מן הדרמה המוסרית של הארוע ניתן רק בעזרת המחשה ציורית על משמעותן של נעליים נאותות במחנה: "המוות מתחיל בנעליים. רובנו נוכחנו לדעת שהם מכשירי עינויים של ממש, משום שכבר לאחר שעות צעידה מועטות גרמו לפצעים מכאיבים ועד מהרה לזיהומים. הנפגעים נאלצו לצעוד כאילו משקולות תלויות להם על רגליהם (מכאן ההליכה המוזרה של צבא הצללים בשובו לעת ערב למסדר); הנפגע מפגר תמיד ומוכה תמיד; אין הוא יכול להימלט כשרודפים אחריו; רגליו בציקות וככל שהנפיחות גדילה, כן גובר הסבל מן החיכוך בעץ ובאריג הנעליים. אין ברירה אלא להגיע לחדר החולים. אך להגיע לשם עם הממצא 'רגליים נפוחות' — מסוכן ביותר".[31]

האם ניתן בכלל לטעון במחנה לתקיפות של מושגים אתיים כגון "להיות צודק" לנוכח אותה תחרות על ההישרדות? האם היה האסיר היחיד בכלל אחראי אתית לתוצאות — האפילו לא מכוונות — של מעשיו לנוכח נסיבות אלו? במשפטים קצרים בקצב מקוטע מדווח משה ס.: " שני נערים שותפים לדרגש. אומר האחד לחברו: 'תשגיח על חתיכת הלחם שלי? אני הולך להשתין.' 'בסדר', אמר חברו. כששב אין לחם. איפה הוא? 'מצטער. אכלתי אותו.' בעל הלחם מודיע לקאפו. הקאפו בא ואמר: 'מה קרה?' 'הבט, אני מבקש ממנו להשגיח על חתיכת הלחם שלי והוא אכל אותה.' הקאפו אמר: 'בזה לקחת לו את חייו. נכון?' והוא אומר : 'טוב, אחזיר לו את מנת הלחם אחר הצהרים.' הוא [הקאפו, ת.ר.] אמר: 'לא, צא החוצה.' הוא לקח

את הבחור החוצה. 'שכב על הארץ.' הוא הניח חתיכת קרש על עורפו ובנעליו [משה ס. מדגים בידיו וברגליו] — זבנג! על עורפו. חסל!"[32]

שוב ושוב הוליך הסבך הקיומי של המחנה מעשים שרקעם אתי, אל ה"לא־כלום". "באחד המקרים", כך אנו קוראים בדיווח של אסיר בוכנוולד, "כשביקש אחד האסירים לקבל את המכות שיעדה הטלת הפור לאחיו, הפגין האופטשטורמפיהרר Huettig את הערכתו בכך, שציווה להצליף בשני האחים."[33]

אין בדברים האלה משום שיפוט מוסרי של אסירי מחנות הריכוז ואין זה פירושם של דברים. כי שיפוט מוסרי כזה מלבד שהיה מתנשא (ולו בגלל התעלמות מן הנסיבות המיוחדות) הוא גם לא היה אנושי. משתמעת ממנו, ולא בַּשורה האחרונה, טענה כי לעצם ההישרדות יתרון על פני נורמות אתיות מסוימות ובכך הוא מטיח בשורדים את אשמת הישרדותם. שרטוט הבעיתיות האתית, שלפניה הועמדו האסירים שוב ושוב כפי שנעשה כאן, הוא בעיקרו תיאור וניתוח של המצב החברתי והפסיכולוגי בקרב יושבי מחנות הריכוז. בלא הכרתו, אין להבין לא את הייחודי שבמחנות הריכוז הנאציים ובשואה ולא את משמעותה של דתיות — ובעיקר דתיות יהודית — במחנות.

ההימנעות מעיסוק בתימטיקת התחום האפור של האתיקה במחנות הריכוז, היתה יכולה להתפרש כמיזעור אימי המחנות והשואה ועימעום מימד אחד של הפשע. Zygmunt Baumann סבור כי לעתים קרובות מדי עולה השואה אל פני הזירה הציבורית "בצורה נקייה, מעוקרת וממותנת. בהתאמה עם המיתוסים הרווחים, השואה מזעזעת את הציבור כטרגדיה אנושית מבלי לערער את הסיפוק העצמי. דוגמא אחת היא סדרת הטלביזיה האמריקנית *שואה*: היא תיארה איך צעדו משפחות של רופאים משכילים, תרבותיים בקומה זקופה, בכבוד ובלא רבב מוסרי לתאי הגזים".[34] פרשנות והפנמה מסוג זה, עשויה להתגלות כ "תקינות מוסרית"; אך מקופל בה גם מין סיפוק עצמי מוסרי, הקריאה לחד־משמעות אתית, שתאפשר למשקיף בן דורנו להשאיר בעיניו את הכל כפי שהיה. היא מצמצמת את השואה לטרגדיה אחת מניה רבות.

ואולם האופי ההרסני של השואה ושל עולם מחנות הריכוז לא היה מוגבל. "החברה של אלה, שהורתה יומיום ושעה שעה כי לעונש אין קשר מובני לעבירה, שניצול לא חייב להביא לאיש רווח ושעבודה לא

צריכה לשאת פרי, היתה תחום שבו כל מהלך וכל מחווה אנושי הוא חסר מובן באופן עקרוני ובמילים אחרות יוצרים בו ישירות חוסר מובנות,"[35] כך קבעה חנה ארנדט בצדק.

האופן והעוצמה שבהם נפגעו גם נורמות אתיות, כבר תוארו.[36] מי שרצו להישרד במחנה ההסגר, היו חייבים להחליף את מערכת הערכים ואת נורמות ההתנהגות בסולם עדיפויות שונה; הנורמות דרשו הגדרה חדשה מצד תוכנן, תואמת למצב במחנה ודין נורמות פגומות מבחינה פונקציונלית היה להיעלם.[37] גם עשרת הדיברות לא יצאו מכלל זה. שמירה מליאה על הדיבר "לא תענה ברעך עד שקר" היתה הופכת במחנה ממש ללא מוסרית, שכן לעתים קרובות משמעות מילויו היתה הסגרה לאס. אס.. אשר לדיבר "לא תגנוב" הבחינה כאן עגת המחנה במודע בין אותה גניבה מותרת המכונה "לארגן" (מרכוש האס. אס.) והגניבה מחפצי אסירים (חיים). האם לא היה מוצדק אתית להרוג קאפו שתאוות הרצח שלו גבתה קורבנות של אין ספור אסירים, כדי למנוע ממנו מעשי רצח נוספים? האם היה תוקף לדיבר "לא תרצח" גם לנסיבות חיים כאלה שבהן מצאה את עצמה רות אליאס? איזו משמעות היתה האמרה התלמודית "כל המציל נפש אחת...כאילו הציל עולם מלא", יכולה להיות למישהו כמו רות אליאס? האם חלה האמרה גם על הצלת חיו של האדם עצמו ובאיזה מחיר?

אם הועמדה במחנה הריכוז בספק התקיפות האוניברסלית של כמעט כל הערכים האתיים בצורה כה קיצונית — האם לא הושפע מכך היסוד הדתי של תקיפות זאת? מנקודת מבטו של האס. אס. ניצבו היהודים מחוץ לאוניברסליות המוסרית, הם היו אוביקטים לא־מוסריים, שלא הגיעה להם לא זכות לחיות ולא מוסריות, כאלה שהשמדתם לא היתה בעיה מוסרית כי אם טכנית בלבד. "אם מהות קיומית אחת (הארית) מגלמת מכוח הטבע ובצורה מוחלטת שאין חזרה ממנה, את הטוב — ומהות קיומית אחרת (היהודית) מגלמת גם היא מכוח הטבע ובצורה מוחלטת, את הרע" — כך הגדיר Guenther Anders בניסוח קולע את ההיגיון האנטי־מוסרי הקטלני של הנאציזם — "או אז *אין עוד מקום לחופש* (הבחירה בין טוב לרע), וגם זה בצורה מוחלטת; לא *נותר* עוד מרחב — גם הוא עלפי תפיסת המוחלט שאין חזרה ממנו — *לחובה׳*, הנשחקת מעתה בין קיום להכרת. [...] האמירה כי הנאציזם היה ׳לא־מוסרי׳ היא לשון המעטה

של המאה. שכן ׳השגו׳ ההיסטורי היה ב*מחיקת הקטגוריה של ׳החובה׳ כפי שהיא.* אין זה מקרי שהקורבנות העיקריים של מחיקה זאת היו צאצאי אלה שיסדו בעשרת הדברות ובדרשה מן ההר [עיקרי האתיקה הנוצרית כפי שדרש אותם ישו, כנראה בהר האושר שמעל טבחה עפ״י מתי ה׳ — 10־3 המתרגם], את ה׳חובה׳; זה מסע נקמה חובק עולם נגד ציוויי החובה.״[38]

מחנה הריכוז נועד להמחיש את הדברים ולאשרם; האסירים היהודים הופקרו למשטר חיים שאילץ אותם להזדהות גם עם הדימוי האתי ששרטטה עבורם האנטישמיות הנאצית — ואגב גם במשמעות של חיזוק פסיכולוגי לתהליך ההשמדה, כלומר לסגל האס. אס. המעורב במעשה.

הבעיתיות בתאור ההתנהגות האתית של האסירים במחנות הריכוז ובניתוחה, אין פירושה להעמיד בספק את קיומן של התנגדות וסולידריות ואפילו לא לחלוק עליהן. סולידריות כזאת אכן היתה — כתגובה ספונטנית במישור האישי כמו גם בהתנהגות קבוצתית. ואולם התנהגות סולידרית לא היתה טיפוסית למחנות הריכוז; אסיר שנתן לחברו ממנת לחמו בחוסר אנוכיות, היה היוצא מן הכלל, לחם שנגנב היה הכלל. אמנם ״לא היתה הסולידריות של האסירים מילה ריקה, היא היתה במציאות, הפרי היפה ביותר של המחנות. רק לפני התהום של האמת הברוטלית העירומה היא זוכה למשמעותה המלאה. [...] אבל היא לא היתה תופעה כללית וגם לא יכלה להיות כזאת; היא היתה הפרווילגיה של אלה שבאמת ידעו מדוע הם במחנה, שידעו זאת עד הסקת המסקנה האחרונה. אילו ניתן לנו להיות סתם ׳טובים׳, להלך במחנה ו ׳לנדב עזרה ונוחם׳, היו הדברים עבורינו גרועים הרבה פחות. אבל האילוץ להתכחש לעצמינו, ההכרח להיות ל ׳אשמים׳, אלה נראים לי כפשע הנורא ביותר שבוצע במחנות״; כך כתב Pierre Petit ששוחרר מברגן־בלזן.[39] נוסף על כך היו פעולות הסולידריות לעתים קרובות אמיצות יותר כשנלווה אליהן שיקול אינסטרומנטלי מכפי שעשוי להיראות מנקודת מבט של אידאליזציה. ״וכך ארע שהאסירים הגיעו להבנה ברמז לחלוק את תוכן חבילותיהם מתוך שותפות או שהזהירו זה את זה מפני המשגיחים, אבל מעשים כאלה של עזרה הוגבלו לנסיבות מבודדות. היו קואליציות סדרתיות שנוצרו אך ורק על בסיס ניגודים חיצוניים ולא על בסיס שיתוף פנימי. [...] האסיר העמית לא הוערך על רצונו

העצמי, כי אם על קשריו ועל התועלת שבו. ההתקשרויות עברו רציונליזציה ונרתמו למטרה המיידית של ההישרדות. [...] לסולידריות של קבע לא הספיקו תנאי הקיום הפיסיים. סולידריות מבוססת על העיקרון של עזרה ושותפות. אבל במקומות שלא היה בהם מה לחלוק בו, אלא האובדן הקולקטיבי, חסר לסולידריות הבסיס החומרי."[40] אמנם אין לעשות גם מן הקביעה הזאת של וולפגנג סופסקי הכללה דוגמטית — מתוך זכרונות ניצולים נודע לנו גם על התקשרויות אמיצות ואמוציונליות במחנות הריכוז במיוחד בהקשר המשפחתי — אך היא מבהירה בכל זאת מאפיין חברתי בסיסי במחנה הריכוז.

אבל בראש וראשונה צריך לקבוע שסולידריות והתנגדות לא הישעו את הדילמה האתית, את המאבק המתמיד שבין אתיקה מולדת להישרדות במחנה הריכוז; הניסיון שבהתנהגות סולידרית בקרב האסירים, לא היה יכול להשתוות להשחתת המידות ולשיבוש הקיומי של ערכים ונורמות. מחנה הריכוז לא היה רק מבחינה חברתית ופסיכולוגית אתר של סתירות, הוא היה כמו כן עולם של תוהו ובוהו, שבהכרח גם העמיד בספק את הדתיות של האסירים. כל זה לא הצריך התפרקות מלאה או חלקית מן ה־"מובן מאליו" הדתי, אלא היה יכול להיות גם — במובן המילולי — פנייה אל הדת במטרה להגיע להתמצאות חדשה בתוהו ובוהו האתי של מחנה הריכוז באמצעות מהלכים מבוססי דת.

רוב האסירים במחנות הריכוז — במידה שלדת עוד היתה משמעות עבורם — ננטשו איש איש לנפשו וכך נאלצו ליצור חיבור בדרך האינטואיציה בין חייהם במחנה לבין ההלכה. רק לעתים רחוקות התאפשר במחנות לבקש עיצה מרבנים וגם להם היה קושי גדול להשיב כאן על שאלות; לא רק מפני שחסרו להם האסמכתאות הכתובות שהיו בדרך כלל בסיס להכרעותיהם וכעת נאלצו להישען על זכרונם בלבד, כי אם גם עקב הקונפליקטים האתיים־דתיים במחנות הריכוז שהעלו לרוב גם עבורם מצבי הכרעה חדשים.

כבר בגטאות נהגו לעתים קרובות להיוועץ ברבנים, ורוב פסקי הלכה הללו ששרדו, מקורם בגטאות ולא במחנות הריכוז.[41] ככל שתנאי החיים ואפשרויות התימרון היו שונים בגטאות ובמחנות הריכוז, הרי בכל זאת היו כמה קונפליקטים אתיים בסיסיים שעסקו ישירות או בעקיפין בשאלות של חיים ומוות: האם מותר לו לאדם

לסכן את חייו למען לימוד תורה ותפילה? האם רשאי אדם לרכוש תפילין או סידור תפילה עבור כמה וכמה מנות לחם אם הוא צפוי עקב כך למות ברעב, מה עוד במקרים שהיו בני משפחה שאותם צריך לזון? האם מותר לתקוע בשופר בראש השנה ובזאת להסב את תשומת לב אנשי הס. אס. לשמירה הלא־חוקית של החג, לרבות סכנת מוות אולי אפילו לרבים הכרוכה בכך? עד היכן היה מותר לו לאדם לסכן את חיו, כדי להציל את חיי חברו או להיפך להציל את חייו שלו על חשבון חיי חברו? האם מותר לו לאב להציל את חיי בנו ביודעו שבכך גזר מוות על ילד אחר?[42]

התשובות לא היו יכולות לשנות את המציאות הנוראה של מחנה הריכוז כהוא זה, או לישב לאסירים את הבעיות האתיות שבפניהם ניצבו ואפילו לא למתן אותן מיתון של ממש. שכן, היה קשה יותר לרבנים במחנות להתעמת עם שאלות אתיות במובנן הצר, מאשר עם שאלות דתיות גרידא. הברירות האתיות היו לעתים קרובות בעיתיות, מן הסוג שכפו על האסירים "הכרעות" בין שתי רעות ולנוכח אלה גם לרבנים לא היתה פעמים רבות תשובה מוסרית חד משמעית. לעומת זה התאפשרו בתחום הדתי הצר יותר, התרת רצועה והקלות הלכתיות למען יתר חופש פעולה. עם זה ברור שהיו להכרעות אתיות גם הבטים דתיים ולהיפך, שאלות דתיות ספציפיות כללו תמיד גם בעיות אתיות, במידה ששמירת מצוות בתנאי מחנה ריכוז היתה כרוכה אתית בצמצום הסיכוי להישרד.

אין להתפלא על שהתשובות שהגיעו אלינו ממחנות הריכוז — גם בהתחשב במצבי ההכרעה השונים — לא היו אחידות בשום פנים ואופן.[43] המשמעויות המשתנות של השואה ושל הנעשה במחנות הריכוז לא יכלו שלא להשאיר את חותמם על התשובות שניתנו במחנות. בהכללה ניתן לקבוע כי אותם רבנים שראו בשואה הגשמה של גורל מתמשך בדברי ימי עם ישראל, נטו גם בתנאים של מחנה הריכוז להכרעות דתיות מקובלות יותר; ואילו אותם רבנים שראו בשואה דבר חדש מיסודו, נטו יותר להכרעות בתחום העקרונות, שביקשו להתאים את הנוהל הדתי למצב החירום של מחנה הריכוז. זאת עמדה המאפינת את רוב התשובות שהגיעו אלינו ממחנות הריכוז. הדגם הראשון שיקף יותר את התפיסה התיאולוגית של קידוש השם, בעוד השני מבטא יותר את הכלל של קידוש החיים. ביתר פירוט יידונו שתי התפיסות בפרק 5. המשותף לשתי הגישות

היה שלא לפסוק על פי דחפים אמוציונליים או אימפולסיביים, כי אם להסתמך ככל האפשר על מקורות הלכתיים המסוגלים להבטיח המשכיות על פי המסורת של שיטת העיון התלמודי ופסיקותיו.

דווקא מגמה זאת איפשרה לפסיקה במחנות לפעול כהקלה פסיכולוגית, בכך שהיתה עשויה להבטיח מינימום של המשכיות, לא רק בתחום הדתי־רעיוני אלא גם בתחום הדת־אתי־מעשי ואיתה יציבות נפשית. גם אם הפסיקות ההלכתיות לא היו מסוגלות לישב את הדילמות האתיות של האסירים ועל השאלות של אשמה ואחריות עצמית ניתנה רק תשובה מוגבלת — הרי יכלו פסיקות הרבנים להחזיר אמות מידה לערכים ולמעשים עבור אלה שעדיין ראו את עצמם דתיים גם במחנה, אמות מידה שיאפשרו להם לחיות על פיהן.

שמעתי מפי זקנים יוצאי ספרד, כי אניה אחת באה בה מכת הדבר,
ובעל האניה השליכם אל היבשה מקום שאין ישוב,
ושם מתו רובם ברעב, וקצתם נתאמצו ללכת לרגלם עד ימצאו ישוב.
ויהודי אחד בתוכם הוא ואשתו ושני בניו התאמצו ללכת,
והאשה מאשר לא נסתה כף רגלה נתעלפה ומתה,
והאיש היה נושא הבנים ונתעלף גם הוא ושני בניו מצד הרעב,
וכי הקיץ מן העלוף מצא שני בניו מתים.
ומרוב הדאגה קם על רגליו ואמר:
רבון העולמים! הרבה אתה עושה שאעזוב דתי,
תדע נאמנה שעל כרחם של יושבי שמים
יהודי אני ויהודי אהיה ולא יועיל כל מה שהבאת עלי!
ואסף מן העפר ומן העשבים וכסה את הנערים והלך לבקש ישוב.

(ר' שלמה אבן־וירגה,
שבט יהודה — השמד החמשים ושנים 1550)



ד״ר תומס ראהה

בטכס לכבודו בביקורו ביד ושם 1992

פרק 3

הדתיות היהודית ביומיום של המחנה

"למן הרגע שבו דרכה כף רגלם של יהודים אורתודוקסים במחנה, הם נאלצו לנטוש את מרבית חוקי הדת ומצוותיה. נכפתה עליהם העבודה בשבתות ובחגים, נמנעה מהם השמירה על דיני הכשרות, הם לא יכלו להתפלל במועדים הקבועים ובכלל הם נושלו מרוב המצוות שקיומן היה חשוב להם כמו החיים עצמם. כאן מתעוררת בעיה של כמות. אם אין הנסיבות מאפשרות ליהודי דתי לקיים 90% של מצווה, האם יש עוד טעם לקיים את 10% הנותרים? למשל, האם צריך לקיים את הסעיפים המפורטים של הלכות שבת לאחר שעות ארוכות של עבודת כפייה, והאם יש שכר מצווה למי שמסלק את המרכיבים הלא כשרים ביותר ממנת המרק היומית? [...] אך היו גם מצוות שאפילו יהודי דתי היה יכול לקיים במחנה. הוא הורשה ללכת בכיסוי ראש, אלא אם כן נאלץ להסירו לפני איש אס. אס.; לכל אחד התאפשר למלמל ברכות בנסיבות המתאימות, ובתנאי המחנה ממילא לא ניתן לעבור על דיני האישות. תפילת שחרית מזמנת סדרה שלמה של מצוות המקובלות על כל יהודי מאמין. האם נגרעה מיכולתו של אסיר במחנה 'לבקר חולים', 'להתפלל בדבקות' או 'להשכין שלום בין ניצים'?"[1]

כך תיאר ורנר ויינברג, ניצול ברגן־בלזן, את ההגבלות והיכולות בקיום אורח חיים אורתודוקסי במחנה. לצד העובדה שהוסגרו כמעט טוטאלית לשרירות האס. אס. אשר חלש על סדר היום של האסירים עד אחרון הפרטים והמחסור בדברים נדרשים כגון תפילין, סידורי תפילה, מצות לפסח ונרות לשבת ולחנוכה, הם חיו בעניני דת גם בפחד נוסף. הם חששו פן יחשפו אותם אסירים מקרב הפעילים הפוליטיים הלא יהודים — פרט ליוצאים מן הכלל לא היה לאסירים היהודים כקבוצה חלק בהתארגנות הזאת — וילשינו עליהם לאס. אס. שאנשיו היקשו על קיום אורח חיים יהודי דתי ולעתים קרובות אף מנעו אותו כליל. אלה היו נתוני היסוד שאמנם יכלו להשתנות

ממחנה למחנה — על פי מבנהו ותכלית הקמתו, אופיו של מפקד המחנה, ותק האסירים, לאומיות השומרים ועוד — והם שעיצבו בראש וראשונה את חיי היומיום בתחום הדת במחנה הריכוז. שמירת מצוות הדת היתה ענין של אקראי; היא נעשתה על פי רוב ביחידות או בקבוצות קטנות לעתים קרובות בחטף מפחד פן תתגלה. היה נהוג לנצל את ההזדמנויות המעטות שכן לעולם לא ניתן לדעת אם ומתי יחזרו. הפעילויות הדתיות הבודדות נותרו על פי רוב בלא המשך ושלא כברוב הגטאות לא היתה במחנות פעילות דתית משותפת ששימשה כחוף מבטחים שבו יכלו האסירים למצוא מפלט. נוסף על כך סבלו חיי הדת במחנה הריכוז בהכרח מפירוק המצוות, שהרכיבו אותם, לגורמים — כפי שתיאר ורנר ויינברג.

כל פעילות דתית של יהודים, החזקת תשמישי קדושה וספרי קודש היו בדרך כלל אסורים בתכלית האיסור במחנות. יוצאים מן הכלל כגון מחנה המעבר וסטרבורק בהולנד — שבו הותר ליהודים לשמור שבת וחג כדי להשלות אותם באשר לגורלם בַּהמשך ולאפשר את הגירושים למחנות ההשמדה בלא חיכוחים — רק מאשרים את הכלל.

ברוב מחנות הריכוז נלקח מן המובאים, ממש כל מה שהביאו איתם. אבל היו יוצאים מן הכלל כמו חלקים מסוימים ממחנה ברגן־בלזן שנועדו ליהודים "מועמדים להחלפה" נגד אזרחים גרמנים שנעצרו במדינות הברית. אמנם גם כאן נאסרה פעילות דתית, אך היחס היה סובלני יותר. לאותם אסירים יהודים שהוחזקו "מועמדים להחלפה", הותר לקחת איתם מטען לברגן־בלזן והוא לא הוחרם. בכך התאפשרה יצירת תשתית לשמירה של חיים יהודיים — דתיים במחנה. הימצאותם של ספרי תורה, סידורי תפילה, טליתות, תפילין ושופרות בברגן־בלזן היא עדות לכך.[2]

במחנות ההשמדה היה על האסירים היהודים למיין את חפציהם ולבושם של הנרצחים; הממיינים מצאו בהם שוב ושוב ספרי תורה, ספרי תפילה ותשמישי קדושה שונים ולקחו אותם לעצמם.[3] אך גם בדרכים אחרות הצליחו אסירים יחידים להבריח ספרי קודש ותשמישי קדושה אל תוך מחנות ריכוז והשמדה ולהחזיק בהם.[4]

עצם העובדה שלקחו עימם חפצי דת אלה במטען הדל שהורשו לשאת עליהם בגירוש אל הבלתי נודע והעמום, מראה מה החשיבות שייחסו להם. סידורי תפילה, תפילין, טליתות וספרי תורה היו להם

לא פחות חיוניים מביגוד ומזון, כך שהיו לחלק מובן מאליו מציוד החרום שהוכן לגרוש המאיים. אלי ויזל נזכר: "בילקוטי הוחבאו ספרים יקרי ערך: פירוש של ר׳ חיים דוד אזולאי — החיד"א וקדושת לוי של הרבי מברדיצ׳ב. אני קורא בהם ומשתדל בכל הכח שבעולם להתרכז בכתוב."[5]

אבל גם לרישומים "פרטיים" היתה חשיבות בפעילות הדתית במחנה. כך נתגלה בחפציו של לואיס אשר (Asscher) רשימה שהכין עוד באמסטרדם לפני הגירוש לווסטרבורק ולברגן־בלזן, ובה תאריכי פטירתם של בני משפחתו, כדי שלא ישכח לומר קדיש בימים המתאימים.[6]

ספרי הקודש ותשמישי הקדושה שהוברחו למחנה לא היו רק יסוד חומרי לשמירתם של מצוות רבות; מעבר לתפקידם הדתי הם היו גם בעלי ערך אמוציונלי ניכר שכן ייצגו במלוא מובן המילה חלק מוחשי מן הזהות העצמית והוכיחו בעצם הימצאותם במחנה, שלא עלה בידי האס. אס. לנפץ כליל את אישיותם של האסירים. כשגורש בני גרינפלד בן 16 מקולוז׳וואר לאושוויץ, עבר לאחר הסלקציה ליד ערימה של ספרי תורה, ספרי תפילה, תפילין ועוד תשמישי קדושה שלקח האס. אס. מן האסירים. בידי הנער עלה לקחת סידור שהיה כה זעיר שהצליח להסתירו בתוך נעליו "ומכאן ואילך היה מלווי ומנחמי הקבוע".[7]

ברשותו של אבֶל הרצברג מהולנד — שתודעתו הציונית דיברה אליו יותר מזהותו הדתית — היה שופר ישן וכבר לא כל כך תקין, פריט ירושה יחיד מסבו: "פיתחתי קשר כה מוזר ולא מובן לשופר חסר התועלת, ששוב לא יכולתי להיפרד ממנו כאשר גורשנו למחנות בגרמניה. מובן שלקחתי איתי רק את הדרוש ביותר והשארתי אחרי את מה שנאסר לקחת. אך את השופר, שכלל לא הייתי זקוק לו, תחבתי לתוך תרמילי."[8] וכך הגיע השופר ה"חיוני" להרצברג, על אף הכל גם לברגן־בלזן ושם השתמשו בו בראש השנה תש"ה.

אריה קורֶץ שגורש מסלוניקי לאושוויץ והוא בן 16, החל לכתוב שם יומן. במבט לאחור הוא נזכר: "את פנקסי היומנים החבאתי בשקית עם הטלית, התפילין והסידור שקיבלתי לבר־מצווה. אני שומר עליהם בנאמנות כשמור אוצר יקר בכל החודשים הקשים ורבי התהפוכות."[9] אף כי קורץ אינו מזכיר ביומנו שנזקק לתפילין ולסידור, עולה מזכרונותיו שבכל זאת היו כעין ערבים לאישיותו, לזהותו.

את העובדה שהחזקתם של תשמישי קדושה לא היתה רק בעלת חשיבות אמוציונלית, אלא גם כרוכה בסיכונים לא חזויים, אפשר לתאר בשתי דוגמאות. במשפט אייכמן סיפר יוסף זלמן קליינמן על ארוע באושוויץ: "הדבר היה בצריף 25. ראיתי את עוזרו של מפקד המחנה, בידו צינור גומי שבו הצליף בצעירים. אותנו לא לקחו לעבודה, רק היינו חייבים להיות נוכחים שם כל היום. עקבתי אחרי האיש וראיתי איך פנה אל אחד הדרגשים, תפס נער בן ארבע עשרה והחל להרביץ לו. עמדנו סביבו ונאלצנו להסתכל. הדבר קרה בצריף שלנו לעתים קרובות. אך הפעם ארע משהו מיוחד במינו. הנער הזה לא זעק, לא בכה, הוא לא הוציא הגה מפיו. ספרנו את המלקות — עשרים, שלושים — הוא לא זעק. לאחר המכה הארבעים סובב אותו האיש והוסיף להכות — ברגליים, בפנים, בגב. אך משפתי הנער לא הסתננה בת־קול. בסופו של דבר, לאחר המכה החמישים עזב אותו. לאחר שהסתלק שאלנו את הנער: 'מה עשית, למה קבלת מכות?' והוא השיב: 'היה כדאי. הבאתי לחברים תפילין, כדי שיוכלו להתפלל.' ואכן היו אצלינו כמה זוגות תפילין. הם היו בשימוש מבוקר ועד ערב, משום שכל אחד רצה להניח תפילין לפחות פעם ביום."[10]

יוֹפ ציטרון (Citroen) מדווח על מחנה Vught שבהולנד: "פעם תפסו נער שלבש ציצית. איך הצליח להישאר עם הציצית זמן רב כל כך היתה חידה. בתגובה על עבירה חמורה זאת היו כל היהודים במחנה חייבים להתיצב במגרש המסדרים 'לעשות ספורט'. בספורט הזה שנמשך לעתים שעה ויותר הוכרחו האסירים לבצע תרגילים מפרכים: ריצה במעגל, קפיצות צפרדע על העקבים, גילגול הגוף על פני הכיכר המאובקת שבו נדבק האבק בגוף המזיע וגרוע מזה: שכיבה על הבטן וזחילה בעזרת המרפקים. עינוי זה ואחרים נמשכו עד שסמל האס. אס. — שזרז את האנשים בבעיטות ובמכות מקל — החליט שדי לו. הספורט היה מפרך כל כך, עד שבקושי הצלחנו לחזור בסופו אל הצריפים. לזקנים ביחוד לחולי הלב, היו ארועים אלה קשים כמובן."[11]

אם גם בידינו עדויות על הימצאותם של תשמישי קדושה במחנות הריכוז, הרי חיי היומיום הדתיים אופינו דווקא באמצעות החֶסֶר. היה נהוג לחפש דרכים מדרכים שונות כדי לספק את הדרישות הדתיות. ניסו "לרכוש" מקאפואים לא יהודים (אותם אסירים שהאס. אס. מינה

לפקד על קבוצות עבודה או לשמש משגיחים) בעלי גישה למחסני החפצים של המובאים החדשים למחנה — תשמישי קדושה בתמורה למנות לחם. היה זה ניסיון שהתאפשר רק לעתים רחוקות ונוסף על כך היה בבחינת הרפתקה מסוכנת שאיפשרה לקאפואים לנצל את הידוע להם על פריטים אסורים בידי היהודים והסיכון לחוסן הגופני מן הוויתור על מנות הלחם.[12]

דרך פשוטה הרבה יותר היתה להשתמש בספרי קודש בקבוצות, להשאיל אותם זה לזה ולהעביר אותם מיד ליד. מזמן לזמן היה נהוג לפצל תשמישי קדושה כדי שרבים יותר (גם בצריפים אחרים) יוכלו ליהנות מהם. כך דיווח משה ברַכטפלד שתפילין חולקו באופן שקבוצה אחת קיבלה תפילין של יד ואחרת תפילין של ראש.[13] לכמה פריטים נמצאו במחנה תחליפים מתוצרת עצמית. "במהלך כל סבלנו תמיד השתדלנו לקיים את המצווה של הדלקת נרות שבת וחג. לעתים השתמשנו לצורך זה בתפוח אדמה חלול ממולא במרגרינה ופתיל עשוי מסמרטוטים. כשעבדנו במפעל חימוש, לקחנו משם ברגים חלולים, מלאנו אותם בשמן מכונות ועשינו מהם נרות שבת. גם שומן סוסים, חומר דליק ירקרק מסוים ופתיל דולק שימשו לנו נרות שבת ובצורה דומה הודלקו גם נרות זיכרון לחברותינו שנפטרו. כשרונן של הנשים להצטייד בשמן ובפתילות לא ידע גבולות. ועם זה היו זמנים שלא ניתן להשיג נרות. אז הודלקו נרות *סמליים*; אני עצמי ראיתי פעמיים הדלקת נרות שבת סמלית. בליל שבת חשוך וערפילי אחד בנובמבר 1944 היינו חייבות לצאת אל המפעל למשמרת של שתים עשרה שעות. הלכנו ממורמרות בסחבות שעלינו לאורך קילומטרים של בוץ ורפש למפעל החימוש. לפתע החלה האשה לידי שמוצאה מן הקרפאטים לדבר: 'זה עתה הדלקתי נרות שבת.' האזנתי בהשתוממות. והיא הוסיפה ודיברה: 'ראיתי שתי נורות ובירכתי עליהן.' בפעם אחרת ראיתי בליל שבת במפעל אשה ממארַמרוֹש שתפקידה היה לשייף רצועות וטבעות ברזל קטנות והיא סידרה כמה מהן בצורת פמוטים ונרות; אז כיסתה בכפות ידיה את פניה וברכה בלא קול את ברכת הנרות."[14]

אבל לתשמישי קדושה אחרים כגון טליתות ותפילין לא היה אפשר לייצר תחליפים משום שלא ניתן לקיים את ההנחיות ההילכתיות לייצורם אפילו חלקית. קל יותר היה לקבל תחליפים בתחום הטכסטים הדתיים. שהרי יהודים אורתודוכסים רבים זכרו לא רק

תפילות, כי אם גם ידעו בעל פה קטעים שלמים מן המקרא והגמרא; כך בצורה שלא נחזתה מראש, שוב היה התלמוד ל "תורה שבעל פה".

בכמה מקרים שוחזרו תפילות ואף ספרי תפילה שלמים מן הזיכרון, הועלו על הכתב והועמדו לרשות אסירים אחרים.[15] שלא כמו בדתיות הנוצרית או בפעילויות התרבותיות במחנות הריכוז, לא היה שיחזור הטכסטים היהודיים מן הזיכרון והצמצום הכמותי הנובע ממנו, קשור בדרך כלל לתהליך יצירתי של משהו חדש המותאם למצב במחנה. כאן עסקו במפורש רק בשחזור זהה של הטכסטים הדתיים המסורתיים.

לנוכח המחסור בטכסטים דתיים, התאפשרו אך בקושי רב לימודי תורה שבכתב ושבעל פה. ואולם בכמה מקרים יש עדויות גם לכך, במחנות שבהם נמצאו ספרי תורה יחידים או חומשים ומספר מצומצם של מסכתות מן התלמוד. יהודים דתיים ציטטו מן הזיכרון פסקאות מן התלמוד ודנו בהם, או שהיו מסוגלים לשחזר את פרשת השבוע ולפרש אותה.[16] לענין זה אלי ויזל כותב באוטוביוגרפיה שלו: "ואז היה לי 'מזל' , ייסָלח לי הביטוי, להיות [באושוויץ, ת.ר.] עם ראש ישיבה מגליציה. אני רואה אותו, רואה אותנו לנגד עיני. אנו נושאים שקי מלט או אבנים גדולות, סוחבים סל מלא חול או חימר ולומדים תוך כדי כך הלכה מן המשנה או דף גמרא. חברי לבלוק יודע הכל בעל פה. כשהוא מדבר, כאילו נותר המחנה מאחורינו."[17]

נפוץ הרבה יותר וקל יותר היה הניסיון למלא את חובת התפילה, אף כי גם כאן היו מכשולים רבים להתגבר עליהם. סדרת הקשיים החלה בחוסר זמן לתפילה. האס. אס. העמיד את האסירים בלחץ זמן מתמיד ורוב שעות היום הם היו תחת השגחה צמודה של אנשי האס. אס. כך שנותרו הזדמנויות מועטות בלבד לתפילה והיא התאפשרה רק בהשכמת הבוקר או בשעות הערב המאוחרות בצריפים. לעתים קרובות נאלצו האסירים לקום לפני עלות השחר כדי להתפלל שחרית בעוד לילה בסתירה למסורת. אם היו תפילין או טלית בנמצא, היה צריך להעביר אותם במהירות ממתפלל למתפלל ,כדי לאפשר לכל המעונינים לקבל אותם בזמן המצומצם שעמד לרשוֹתם. על תפילות הבוקר בצריפו באושוויץ כתב ר' יהושע אהרונסון: "כשקמנו בחשכת הלילה הספקנו רק להתרחץ קודם שהאיצו בנו זקני הבלוק ועוזריהם בהנחיית פרטי עבודת הפרך היומית. השתרכו תורים ארוכים של

אסירים שלא המתינו ללחם ולקפה, אלא לקיום מצוות תפילין. מינינו 'שומרים' מיוחדים כדי להבטיח שאיש לא ישאיר ברשותו את התפילין יותר מן הדרוש לומר שמע ישראל, כדי שרבים יותר יוכלו לקיים את המצווה".[18]

אין זה מפליא שהתפילה היהודית במחנות באה לידי ביטוי בצורות מגוונות, למרות המתכונת הנוקשה והתכנים שהכתיבה ההלכה; כל זאת בגלל הרקע הביוגרפי השונה של האסירים לפני גירושם, תנאי החיים השונים בכל מחנה ומחנה, התבנית החברתית המגוונת — המצב הנפשי היה שונה מן הקצה אל הקצה אם היו האסירים במחנה עם או בלי קרובי משפחה — ועוד גורמים.

התפילה, כמו כל פעילות דתית אחרת, איבדה במחנה הריכוז את עיצובה המסורתי ואת הילתה האסתטית ולפחות התפילה הסדירה, היתה תמיד ענין של מיעוט קטן מן האסירים. "באולם מחלקים מרק, רחשי לגימה וציקצוקי לשון של גברים, בליל רעשים וצעקות. באחת מפינות האולם גברים בטליתות ותפילין מתפללים ומאזינים לקריאה בתורה. קולו של העובר לפני התיבה כמעט אובד בקולות הגועשים סביב. בעלי המקומות ליד השולחנות ממתינים בחוסר סבלנות שהמתפללים האדוקים יפנו את המקומות. סוף סוף הסתיימה תפילת שחרית; קדיש חפוז אחרון, ספר התורה, טליתות ותפילין נעלמים ובית הכנסת הופך לחדר אוכל שבו אני מתיישב לגמוע את מרקי ולבלוע את מנת לחמי המדודה". כך תיאר הֶלמוּת מיינץ בזכרונותיו על מחנה ברגן־בלזן את האווירה הפרוזאית המאולצת שבה התנהלה התפילה במחנה.[19]

גם התפילה הרגילה היתה עשויה ללבוש אופי מגוון. "בבוקר קמים אבי ואני לפני עלות השחר" — כך כותב אלי ויזל באוטוביוגרפיה שלו על אושוויץ. "אנחנו הולכים לבלוק סמוך שבו הצליח מאן־דהוא להשיג תפילין בעבור עשר מנות לחם. אנחנו מניחים תפילין של יד ואחר כך של ראש, ממהרים לברך וכבר אנחנו מוסרים אותם לבא בתור הממתין מאחורינו. כמה עשרות אסירים מקריבים את שנתם ולעתים את מנת הלחם שלהם או את הקפה המוקצב להם כדי לקיים את מצוות תפילין. אני כבר שומע את המלעיגים: 'לקיים את מצוותיכם הדתיות במחנה ריכוז, הרי זה...' אכן, גם שם שמרתי מצוות, גם שם. התפללתי כל יום."[20] ביובש מצהיר כנגד זה בזכרונותיו שמחה נאור, גם הוא אסיר באושוויץ,

"אני מתפלל מדי ערב בערבו, כאוטומאט אני חוזר על 'שמע ישראל' ... רק על המילים הללו."[21]

וגם אלי ויזל שב ומגביל במקום אחר את חובתו לתפילה ולמשמעותה במחנה. כשמת אביו בעליבות ויאוש, אין הוא מסוגל להתפלל: "אני רק יודע שבאותו יום שבו הייתי ליתום, לא הלכתי בתלם המסורת: לא אמרתי קדיש. ראשית, משום שאיש לא היה שומע אותי כדי לומר אמן, שנית, משום שאז עדיין לא ידעתי בעל פה את המילים היפות והחגיגיות. חשתי את עצמי ריקני וחירש: אוביקט חסר תועלת, משהו נטול כושר לדמיין. ואז: מילים ומאוויים היו מיותרים. החלו התבוסה והסוף."[22]

אבל גם בענין זה קיימים מקורות לעדויות שונות כמו הדיווח של ריכרד גלאזר על התאבדותו של אסיר בחשכת הלילה של צריף בטרבלינקה: "שמענו אנחות, יבבות, פתאום גניחה עמוקה העוברת לזעקה ואז התיפחות. כעת זה נשמע כמו התכתשות, קריאות גנאי, תחינה, הרגעה. ידו של קרל נגעה בי: 'נראה שמישהו שם תלה את עצמו ...' לאחר זמן קצר חזר השקט על כנו. ואז, אט אט, עולות מן הנשימות־הגונחות בחלל הגדול קולות רמים ומילים: 'יתגדל ויתקדש.' אני הרי יודע — זה הקדיש."[23]

התפילה היתה יכולה להיות תופעה חברתית מבודדת של קבוצה קטנה בקרב האסירים היהודים, כפי שתיאר זאת סמואל וילֶנברג: "רוב האסירים ישנו וקבוצה קטנה, עטופה בטליתות התפללה לאור נרות."[24] אך היא היתה יכולה להיות גם פורקן לחווית השיתוף, לזהות המשותפת: "אחת הנשים שאת שמה איני זוכר, היתה מיוחדת במינה. היא היתה אמנם צנומה כמו כולנו, אך שמרה על הופעה איתנה ומבט גלוי אף שלא דיברה עם איש. [...] יום אחד אמרה מיוזמתה 'גבירותי, אתן רוצות לומר איתי את המזמור. היא פתחה והאחרות הצטרפו: 'אם אלך בצל צלמוות לא אירה רע...'."[25]

ככל שנעשו לקראת סוף המלחמה אף מחנות הריכוז למחנות מוות, נוסף לתפילות, לצד התקווה, גם גוון של יאוש. ביומן ברגן־בלזן של אַבֶּל הרצברג מתגלים שוב ושוב השתקפויות של הרהורים פילוסופיים; חיי היומיום של המחנה מתוארים לא אחת בריחוק אירוני ובמשחק מילים. אבל כאשר מתים בחודש מרס 1945, יותר משמונה עשר אלף אסירים, כאשר הרעב דוחף את ראשוני

האסירים לטירוף ולקאניבליזם, מופיעה גם ביומנו של הרצברג התפילה כזעקה לעזרה לצד המילים חסרות הפנייה של הטכסט: ״ריבונו של עולם, שים קץ לסבלנו. אני מבקש ממך.״[26] הגהינום שאליו הידרדרו מחנות רבים בחודשים ובשבועות האחרונים שלפני השחרור, יותר משגרם לאובדן המשמעות של התפילה, גרם לשינוי המשמעות; מה עוד, שפחות ופחות היה אפשר לקיים צורות אחרות של החיים הדתיים. במצב זה ״נשארה זעקת אקראי כלפי שמים ברגע של מצוקה נוראה״ לעתים קרובות הגילוי הדתי היחיד. ״במקומה של יראת שמים, בא הפחד מן האדם. הפסוק ׳אדוני לי לא אירא, מה יעשה לי אדם׳ (תהילים קי״ח ו׳) איבד את כל משמעותו. בני אדם יכלו לעשות בי הכל, כל מה שיעלה על הדעת וכל מה שלא יעלה על הדעת והם עשו זאת.״[27]

התפילות שנשאו יהודים במחנות ההשמדה דקות מועטות לפני הרצחם, נבדלו יסודית בדרמטיות הקיומית שלהן מתפילות במחנות הריכוז, גם אם היו זהים מצד הטכסט. על השאלה האם במובאים לתאי הגזים היו גם כאלה שהתפללו, השיב יוסף סקר (Sackar) קרוב משפחה של אחד מאנשי הזונדר־קומנדו באושוויץ: ״כן, רבים. במיוחד כאשר הגיעו המגורשים מהונגריה.״ ושאול חזן, גם הוא מאנשי הזונדר־קומנדו, מוסיף: ״אני נזכר שהאנשים התפללו. את ׳שמע ישראל׳ שמעתי רבות. לא היה הרבה מה לומר, לא יותר מ ׳שמע׳, אך הם לא נענו ואיש לא הביט בהם.״[28]

מרשימים עוד יותר הם רישומי אסירים יהודים באושוויץ שהוחבאו באדמה לאחר כתיבתם. כך אפשר לקרוא ברישומים של לייב לנגפוס שנמצאו אחרי המלחמה באושוויץ על קבוצת יהודים מסוימת שיועדה להשמדה: ״הם דחסו אותם [לתוך תאי הגזים, ת.ר.] בברוטליות כזאת, שבפנים לא נותר מקום לעמוד. לפני כן לא היה אפשר לדמיין שבני אדם רבים כל כך ימצאו מקום בחלל הקטן. [...] לפתע ננעלו כל הדלתות בבריחים ומן הפתחים הזעירים שבתיקרה הושלך הגז פנימה. לנדחסים לא היתה עוד תקווה, רק לזעוק בקולות ניחרים את יסוריהם. רבים שאגו ביאושם האחרון, אחרים גנחו בהיחנקם, או יבבו והתיפחו בקול. שוב אחרים אמרו בחטף ׳וידוי׳ או קראו ׳שמע ישראל׳. הם תלשו את שיער ראשם על שנתנו לדחוס אותם כמו בהמות אל תוך תא הגזים. הדבר היחיד שעוד בקע משם והגיע עד קצה השמים, היתה זעקת המחאה המשותפת האחרונה על

העוול הגדול ביותר בהיסטוריה שנעשה לחפים מכל פשע, כדי להשמיד דור שלם בדרך נוראה כל כך."[29]

גם ממחנות השמדה אחרים הגיעו עדויות דומות. אברהם קז'פיצקי (Krzepicki) כותב בדיווחו על טרבלינקה: "אחדים ניסו למצוא ניחומים באל והלכו אל מותם כששמו על שפתותיהם. אחרים התפללו לנס, להצלה של הרגע האחרון ושוב אחרים איבדו כל תקווה. ראיתי אישה גדולה בעלת פיאה נוכרית עומדת כחזן לפני התיבה כשזרועותיה מורמות. מאחוריה נאספה קבוצה של נשים שנשאו את זרועותיהן וחזרו על דבריה מילה במילה: 'שמע ישראל אדוני אלוהינו!' כך צעקה האישה בניגון של יום הכיפורים ונשאה את זרועותיה אל השמים שיהודים מעולם לא ראו כשהתפללו. 'האל האחד והיחיד, נקום באויבינו ופשעיהם! אנו מתות כדי לקדש את שמך. עשה שקורבננו לא יהיה לשוא! נקום את דמנו ואת דם ילדינו ונאמר אמן!' כך או בדומה לזה קראה אותה אישה יהודיה בקול גדול והנשים האחרות חזרו אחריה. הם צעדו כמה צעדים אחורה כפי שנוהגים בתום תפילת שמונה עשרה, לכן לא שמו החיילים את לבם לנשים הללו עד שהשתתקו."[30]

שתפילה אחרונה כזאת לפני המוות הוודאי לא היתה רק ביטוי לכניעה לגורל, אלא האשמה וקריאה לנקם, עולה גם מדיווח של ריכרד גלאזַר על גורלם של שני אסירים יהודים, שעונו לעיני כל והומתו בטרבלינקה לאחר נסיון בריחה כושל: "השנים הוכרחו להתפשט על הרציף. אנשי המשמר נקבצו על פי פקודה, ממתינים ל'תעלול' שיוטל עליהם. הם גוררים את השנים כשהם עירומים, חבל כרוך על צווארם ומצליפים בהם בדרך למטבח. שם הם תולים אותם כבולים בידיהם וברגליהם כשראשם כלפי מטה על קורה מחוזקת בפיני אורן. [...] שני גופים מכחילים, ראשיהם משוכים לאחור, גרוגרותיהם בולטות, העיניים קרועות כאילו לכל רוחב המצח, זרם דם רחב ניגר מן האף לשפתיים, וזרם דק ממנו מזוויות הפה אל הרקות. 'שמע ישראל' ...מבעד לחרחורים בוקעות מילות התפילה וקריאות הנקם. ואז עוברת עווית באחד האנשים, כאילו ביקש להישען על ידיו הקשורות מאחורי הגב ומן הפה המדמם נפלטות המילים: 'מה עוד תירצו! הפסיקו את הזלילה וחישבו על נקמה!'"[31]

מצב המקורות אינו מאפשר להגיע למסקנה ברורה באיזו מידה היו תגובות כאלו של הקורבנות היהודים לפני תאי הגזים ובתוכם,

טיפוסיות במובן הסטטיסטי. ואולם עדות מזעזעת במיוחד מן ההיסטוריה של אושוויץ יכולה לשמש אסמכתא לעובדה, עד כמה היתה דווקא אותה תפילת־יסוד "שמע ישראל" ליהודים דתיים תגובה ספונטנית לנוכח המוות שאין מנוס ממנו. "מבֶּנדין הגיע טרנספורט. לאנשים היה ברור פחות או יותר מה צפוי להם. [...] בתוך כל המהומה ישב לו נער צעיר באמצע הדרך. שקט לגמרי ישב לו שם. הוא היה עירום למחצה. נראה שבגלל החום בקרון הרכבת הורידו לו את הבגדים. אחד מאנשי האס. אס. — קראנו לו סבא כי היה מבוגר יותר מן האחרים — בא מאחור ורצה לירות בעורפו של הנער. אך הילד הסתובב ועוד הצליח לומר את הפסוק הראשון של 'שמע ישראל ד' אלוקינו ד' אחד'."[32] העיקר הדתי היה כאן בו זמנית נוסחה של מוות על קידוש השם.[33]

תפקוד אחר של התפילה כתגובה ספונטנית מובאת מהקשר שונה לחלוטין, כלומר מן השיחרור שחווה אלי ויזל בבוכנוולד — באפאתיות ובלא התלהבות; ואכן תיאור דומה הגיע גם ממחנות ריכוז אחרים. "אני נזכר שהשמחה לא שׂרתה בקרבינו. אולי התחסנו נגדה. היינו מחוסנים נגד החיים ונגד רגשות כשמחה. לא ידענו מה לעשות עם החיים. הורגלנו לחיות בתחומי המוות. אני זוכר שהדבר הראשון, שאנו — כולנו צעירים, בעצם עוד ילדים — עשינו, היה להתפלל. היה זה הדבר היחיד שעלה בדעתנו, וכך אמרנו קדיש."[34] מן הבחינה הזאת היתה התפילה יכולה להיחשב — וגם היא במסגרת המסורת היהודית — בית קיבול לקובלנה, אפילו להטחת אשמה כלפי הבורא ואולם היא גם היתה יכולה להיות ביטוי לגאווה והכרת ערך עצמית. כשראה נורברט ווֹלהיים באושוויץ אסיר אחר מתפלל וביקש ממנו להסביר את מניעיו, השיב לו הלה: "אני מודה לאל שמנע ממני להיות כמו הרוצחים שמסביבינו."[35]

בסיסית היתה לתפילה המשותפת עדיפות על פני תפילת היחיד ולו רק משום שבמחנות לא היה אסיר יכול להיות לבדו אפילו לדקה; לכן התנהל כמעט כל מהלך באותה קהילה כפויה, בצוותא.[36] גם המחסור בתפילין, בסידורים ובשאר תשמישי קדושה תרם להתכנסות האסירים שביקשו להתפלל וכך היתה תפילתם על פי רוב גם תפילה בציבור על פי ההלכה. העובדה שהליטורגיה היהודית אינה מצריכה כהן דת, רב או חזן, הקלה על המתכנסים לתפילה המשותפת ועם זה היה לעתים קרובות קשה לאסוף מנין.

התפילות במחנות לבשו פנים רבות, כפי שהראו הדוגמאות לעיל ותפקודיהן היו יכולים להיות מגוונים; מכל מקום הן היו יותר מסתם המשכיות של חיים דתיים או מראית עין של נורמליות חברתית.

שמירת השבת במחנות היתה מקוטעת ביותר. איסור מלאכה לא היה אפשרי בעליל. הדבר הקרוב ביותר למימוש היה טקס מצומצם בליל שבת שעיצובו היה מותנה בנתונים ובנסיבות שבכל מחנה. רק במקרים יוצאים מן הכלל היו נרות וייצור "תחליפים". הייצור היה מותנה בוויתור על מנת המרגרינה הזעומה החיונית כל כך לקיום, שכן היתה השומן היחיד שניתן לאסירים. לחשיבות רבה זכה עיצוב השבת כחלק משפחתי־ביתי במסורת היהודית, אם הצליחו אסירים במחנה להתאחד עם בני משפחה. "אני אישית וגם משפחתי כשהיינו בברגן־בלזן, נתנו את דעתנו רק לרעיון אחד, היום שבת, ליל שבת. כל עוד נשארו לי נרות — הדלקתי נרות. אם היה לי מעט ריבה אמרתי: 'את זה נשמור לשבת שיהיה לנו משהו מיוחד' " — כך נזכרת שֶׁלי כהן בלילות השבת בברגן־בלזן.[37]

על אף הכפייה לעבודה היה כל אסיר יכול לברך בשבת על מנת לחם נוספת ששמר לעצמו מן השבוע כשהוא מבטא את הברכה בשפתיו או במחשבותיו. "לא היה זה רק אותו רגע, שהחזיק [את האסיר, ת.ר.] בדריכות במשך השבוע, כי אם גם תיכנונו ו'אירגונו'. כל אלה היו מקור ניצחון על שהצליח להערים על המערכת הנאצית ולו רק בצורת ברכה על שתי חתיכות לחם".[38]

והיו עוד צורות אינדיווידואליות־סמליות לשמירת השבת. אלי ויזל, למשל, זמזם באושוויץ בשבת זמירות במהלך העבודה.[39] הציוני הצ'כי Egon "Gonda" Redlich שרשם את יומנו בטרזיינשטאדט בעברית, כתב בשבתות רק בשפה הצ'כית כדי להבדיל בדרכו את השבת מן החול.[40] השבועון Kamarad שהוציאו אסירים צעירים בראשונה בסתר באוקטובר 1943 במעון הילדים 609 — Q בטרזיינשטאדט בעותק אחד, "נקרא בקול בחגיגיות רבה בקבלת שבת ונתקבל בהתלהבות."[41]

התשובה על השאלה אם צוינה השבת בציבור, היתה תלויה מאד ביזמת יחידים. קלרה אשר־פינקהוף כתבה על ברגן־בלזן: "בעקשנות עצומה שלא הצלחתי לגייס בעודי חופשיה, קראתי בכל יום שישי קטעים מפרשת השבוע והיא קישרה אותי בדרך מיוחדת במינה אל העולם החופשי. באופן דומה קראתי במחנה הקודם [וסטרבורק,

ת.ר.] בכל בוקר עם המורה הצעיר פרק אחד מתוך מאה וחמישים פרקי תהילים בעברית. מאה וחמישים בקרים שהגנו עלי בצורה זאת או אחרת מפני כל דבר שהיום החדש צפן בחובו ושהאתמול זימן לי. בפרשת השבוע היה תמיד אפשר למצוא פסוק שממנו יכולתי להפיק סיפור לנשים שאיתי. בליל השבת הראשון כשהתישבתי ליד השולחן במתחם הכללי של הצריף ואמרתי לנשים שאני מבקשת לספר סיפור שהרי שבת היום, עבר זמן ניכר עד שפסקה ההמולה והשתרר שקט של ציפייה. בפעם הבאה, די היה שאתישב ליד השולחן ומיד השתרר שקט מגובה בכמה קולות צווחניים המבקשים להשתתק. בפעם השלישית התנהגו הנשים כעדת ילדים מתחננים המבקשים את המגיע להם: סיפור."[42]

מאמצים אלה היו תקפים במיוחד ליתומים שבמחנות — אף כי המקורות מצביעים עליהם כמעט אך ורק לגבי מחנות כגון וסטרבורק, ברגן־בלזן וזמנית גם "מחנה המשפחות מטרזיינשטאדט" באושוויץ־בירקנאו, שבהם היה לענין זה, חופש (זמני) רב יותר מבשאר המחנות.[43]

בהשפעתן הפסיכולוגיות היוו מסיבות השבת, ובהקשר זה דווקא הזמירות, מקבילה לפעילויות התרבותיות במחנה. לכן אין זה מפתיע למצוא גם כעין מסיבות שבת חילוניות. ביומנה של חנה לוי־הַס, קומוניסטית אדוקה שגורשה מיוגוסלביה לאותו חלק המכונה "כוכב" שבברגן בלזן ועסקה שם בטיפול בילדים, אפשר לקרוא ברישומי " : 18.11.1944הוחלט ליחד בכל המחנה את השבתות למסיבות לילדים שיהיו על פי רוב בעלי אופי דתי. בצריף שלנו גם אנו מנצלים את השבתות לתכנית שתשמח את הילדים אך לרוב אנו מתאימים אותה למנטליות הכללית של אנשינו. הקראות, זמרת סולו ושירה בציבור, הצגות קטנות."[44]

הילדָה צימכה (Zimche), חברה יהודיה בתזמורת הנערות באושוויץ נזכרת: "למשל, ברשותו של מחסנאי אחד באושוויץ היה המחזה פאוסט, ספר כיס קטנטן כל כך. ומתוך פאוסט זה בחרתי לי ביום שישי בערב כמה קטעים; סביבי התקבצו אנשים רבים גם כאלה שלא ידעו גרמנית היטב. ואז תמיד הייתי שואלת: האם אתה מבין בכלל מה שאני מקריאה? ואז הם היו אומרים: אכן, אולי לא את הכל, אבל הרושם. ואז היה לי גם את ספר השעות של רילקה... מכל מקום מדובר שם בחיי נזירות ובמוות, דברים שהיו בהחלט אקטואליים

[...]. ואם אולי אין נזקקים לספר התפילה, אז הדברים האלה, כדי להמשיך ולקיים את האנשים כבני אדם."[45]

על אף השפעתם האמוציונלית של מסיבות השבת, לאידאליזציה אין הן מתאימות. הרעב המענה המחלחל עד הרס, הפחד המתמיד וחוסר התוחלת של הקיום במחנה, הביאו איתם בהכרח גם לאובדן משמעותה של השבת במחנה. מה שרשם שמואל אהרנפלד בענין זה ביומנו בברגן־בלזן היה תקף לגבי אסירים רבים: "אין שבת בלא חול. כל עוד אין יום חול של עבודה הנעשית בכבוד, לא תהיה לשבת השפעה עלי."[46]

דיני הכשרות היו מן המצוות ששמירתן היתה קשה במיוחד, כפי שמשתקף בכמה דוגמאות מברגן־בלזן. שמירתן המלאה לא היתה אפשרית בכלל אלא למי שסיכן את חייו. רודולף לוי מזכיר בהקשר זה את גורלו של המורה בישיבה מאנטוורפן בּוּראק שישב באותו חלק של ה "ניטראלים" בברגן בלזן: "הוא מת כשהרעב והקור הכריעו אותו משום שפרט לימיו האחרונים, סירב בכל זמן היותו במחנה, לאכול את ארוחת הצהריים החמה, מסיבות דתיות."[47] בחלק אחר של ברגן־בלזן רשם יוסף גיטלר־בַּרסקי ביומנו: "קבוצת אסירים דתיים, 34 במספר, מנסה לארגן לעצמה מטבח כשר בפינה של חדר הכביסה. משימה כמעט בלתי אפשרית."[48]

האם יכלו האסירים לאכול אוכל כשר ובאיזו מידה, הכל היה תלוי במצב הכללי של תנאי הקיום שלהם בזמן נתון. ככלל, תמיד היתה אפשרות של פשרה. "תמיד דגתי את חתיכות הבשר שצפו במרק ונתתי אותן לאחרים, ביחוד לילדים, שכבר נחלשו מאד, שכן במצב של פיקוח נפש צריך להפר את המצוות האלה. אך לא יכולתי לוותר על המרק עצמו שבו צפו חתיכות בשר אלו."[49] בשאר מקרים נותרה רק התקווה "להכשיר" את המזון באמצעות סחר חליפין: "במחנה העבודה Blizyn שבאזור לובלין בולעים עשרת היושבים אל השולחן את מזונם בשקיקה עצומה. בתוך כך מתקבלות הצעות חילופין, ירקות תמורת תפוחי אדמה, תפוחי אדמה תמורת מְרק הערב; אסירים דתיים מנסים להחליף בעסקה מוצלחת את מנת הצדפות שחלוקתה צפויה בערב תמורת גבינה לבנה או תפוחי אדמה. אבל מנת חלקם היא אהדה מועטת וקונפליקטים קשים, דתיים ומעשיים. שכן, איש כאן אינו יכול להרשות לעצמו לוותר על המעט הניתן במזון, בלא תמורה ראויה."[50]

אין להתפלא שהניסיון לשמור על הכשרות גם במחנה הריכוז, גרם אצל אסירים רבים לאי־הבנות — אף שהמסורת היהודית לא זו בלבד שמתירה לעבור על דיני הכשרות בנסיבות כאלו, אלא אף דורשת זאת. "האם היו אלה קנאים או קדושים? לא בהכרח; הם פשוט לא היו מסוגלים לאכול את בשר הסוס במרק וביום הכיפורים לא הצליחו להביא דבר מאכל לפיהם", כך ניסה וויינברג להגיע במבט לאחור אל המסקנה הדתית הזאת הגובלת כמעט בהתאבדות.[51] החגים הביאו איתם דרישות כשרות נוספות ואלה יידונו בנפרד בפרק 4.

אם היו רבנים בקרב האסירים היהודים במחנה, הם יזמו לעתים קרובות את ההתנהגות הדתית ביומיום של המחנה, כפי שתארה Felicja Karay במחקרה על מערכת המחנות": המצב במפעל A Skarzysko-Kamienna השתנה לחלוטין עם בואו של הרב יצחק פינקלר מ־Radoszyce, שהובא במרס 1943 עם משפחתו במשלוח מ־Piotrkow Trybunalski. הרב פינקלר הפך את צריפו שנודע כ 'צריף הרב', למרכז תפילה ולימודי קודש. הוא ריכז סביבו לא רק את החסידים מקרב אנשיו כי אם גם אנשים פשוטים שביקשו את עצתו, פסקיו, או סתם את קרבתו. בעזרת חבריו הצליח הרב פינקלר להגיע למעמד שאִפשר לו לעבור לפני התיבה ולנהל תפילות חג מקוצרות בצריפו."[52]

דברים דומים אפשר לקרוא בזכרונותיו של שלמה סמסון (Samson) על ברגן־בלזן: "סביב רבי זלמן התאספו עם דמדומי השחר, לפני מסדר העבודה, עשרת הגברים הדרושים למנין כדי לשמוע את קריאת התורה. היה לו ספר תורה קטן ויקר שממנו קרא בימים שני וחמישי, שבתות וחגים, את פרשת השבוע או את חלקיה המתאימים. [בשבתות ובחגים] היתה הקריאה ארוכה יותר והיה צורך להמשיך בהפסקת הצהרים. מסיבות ביטחון נבחרה בכל פעם פינה אחרת."[53]

התשובה על השאלה האם יכלו רבִנים לנהל במחנות בלא קשיים מהלכים בעניני דת, תלויה בגורמים חיצוניים רבים. רבנים נחשבו בהדגשה מיוחדת לקורבנות של דחף ההשמדה הנאציונלסוציאליסטי. רובם כבר נרצחו בידיהם של אנשי עוצבות המבצע או בגטאות, כך שהיו מחנות רבים שלא היו בהם רבנים כלל. ידוע גם על התעללויות מיוחדות שכוונו נגד רבנים בתוך מחנות ריכוז. לפיכך ניתנה עיצה לרבנים להסתיר את זהותם ככל האפשר לפני אנשי האס. אס. — דבר

שעלה בידיהם בכמה מקרים. לכן חלק מדמות הרב במחנות הנאציים, מתאים גם למה שהבהיר אמיל דווידוביץ׳ לימים רב ראשי במדינת וסטפליה שבגרמניה, בראיון על מצבו והתנהגותו כרב רפורמי באושויץ: ״האם ידעו שאתה רב? — לא, ככלל לא ידעו. אילו ידעו, לא הייתי שורד, שכן אלה [הרבנים] נרדפו מאד. [...] האם התפללת במחנה? — לא, אך קינאתי באלה שהתפללו.״[54] שלא כ ״עמיתיו״ האותודוכסים, היה בשבילו לעבור על איסורים, כגון בכשרות, דבר מובן מאליו: ״פעם היה הקומנדו שלנו עובד במקום כלשהו. הסיעו אותנו לשם במכונית וזאת דרסה כלב בדרך. האסירים, כמוצאים שלל רב התנפלו כאיש אחד לבתר אותו. כעסתי כעס רב על שלא נתנו לי מאומה. אני הייתי אוכל גם בשר כזה. האורתודוכסים לא. הם גם לא היו מסוגלים.״[55]

גורם מרכזי לתפקוד האפשרי של רבנים במחנות הריכוז, היתה המצב האמוציונלי המיוחד של החסידים, שטיפחו לא רק את המעשה הדתי שלהם לגופו, אלא גם את היחס בין הרבי לבין החסידים; פועל יוצא מכך היה שבעדויותיהם על גורל הרבי, שנתפס אצלם כמות קדושים, שימשו לעתים קרובות אגדה ומציאות בערבוביה. במקום שתנאי המחנה איפשרו חופש פעולה יחסי לנוהל הדתי — כמו למשל באותו חלק של ברגן־בלזן שכונה ״מחנה ההונגרים״ של אנשי קסטנר — נודעה לרבנים אלה השפעה מגנטית אפילו על אסירים אחרים שהיו לפני כן רחוקים מן הדתיות האורתודוכסית. ״בשמחת תורה רקד הרבי מסטמר, ספר תורה בידו, לפני כל המחנה בהתלהבות הגובלת באקסטאזה, דבר שלא ראיתי קודם״, נזכר הרמן אדלר[56] ברבי יואל טייטלבאום; ואלכסנדר בַּרְצֶל מוסיף: ״ ׳ההצגה׳ שלו היתה חוויה בלתי נשכחת; כולנו, לא־דתיים ואנטי־דתיים עמדנו סביב כמהופנטים. העולם לא היה קיים וכך גם אנשי האס. אס. החמושים על מגדל השמירה; זמן רב, רב מאד רקד באקסטאזה עם ספר התורה.״[57] ״הרבי מסטמר השפיע עלינו האסירים השפעה טובה״, סיכם הרמן אדלר, ציוני, סוציאליסט ופסיכואנליטיקן.[58]

ואולם תאורים אֶמפאטיים ממין זה דורשים ציטוט גם של דוגמאות מנגד, כמו הרישום ביומנו של אַבֶּל הרצברג מיום 17.10.1944 על טקס אזכרה לאסיר שמת בחלק הסמוך של ברגן־בלזן המכונה ״כוכב״: ״הרב הראשי נשא דברים שבתחילתם קטע מפרשת השבוע; אחר כך באה סדרה של דבורי סרק בלא קשר ביניהם ובסיום

קדיש. הכל נעשה במחוות המקובלות ולא השאיר את הרושם המועט ביותר."[59]

האם יכלו, אם כן, הרבנים במחנות להפגין מעבר לתשובות בעניני הלכה, יכולת הדומה לזאת של הרועה הרוחני, האם יכלו להצביע לאחיהם האסירים על דרך ולהעניק להם סעד נפשי? אפילו במחנות כגון טרזיינשטאדט או ברגן־בלזן, שבהם היו זמנית ובכמה אזורים, תנאי חיים וחופש פעולה רבים יותר למהלכים דתיים מאשר ברוב המחנות האחרים, ניתן להשיב על השאלה — פרט לרבנים החסידיים — רק בחיוב מוגבל. גם לרבנים היה המאבק היומיומי להישרדות והדאגה לגורל יקיריהם, מעמסה שהיתה לעתים קרובות כבדה מנשוא. הדברים מתגלים בעליל בגורלו של הרב הראשי ליהודי הולנד סימון דסברג בברגן־בלזן. קיומה של שגרה דתית, לימוד תורה יומי שהתאפשר הודות לספרי קודש שהובאו במטענם של אסירים, נתנו לו כוח נפשי והעניקו גם לאסירים אחרים מוטיבציה ללימוד תורה. אבל רועה רוחני, דמות מנהיגה, משענת לאחיו האסירים, כמעט שכבר לא היה יכול להיות. בברגן־בלזן, כך כותב אלי דסברג על אחיו, הוא היה "אדם אבוד. במידה רבה האובדן היה של מעמד משרתו ותיפקודיו. שוב לא היה לו מעמד ותיפקוד. האם היה רועה בלא עדר? הרי עוד היה עדר, והאויבים, כעדת כלבים סגרו עלינו. אבל לעדר זה, שוב לא היה יכול להיות רועה; וכך ניסה למלא תפקיד של כעין רועה — זקן צריף, תפקיד שההנהגה היהודית השיגה לו בצינעה; מאחורי גבו ובהשקט, שכן דמותו, הופעתו, זקנו ובגדיו גֵרו את האויב ועוררו לפרובוקציות. בזאת ניסו לגונן עליו. הוא עצמו לא רצה להתגונן או לגלח את זקנו. הוא איבד את אמונו בעתיד, שוב לא שש אלי מאבק. הוא קיבל את הדברים כמות שהם. [...] חסר לו האמון שהוא ויקיריו יצליחו לשרוד. דבר זה היה מסוכן! שכן אבוד היה כל מי שהפקיר את ראשו ושוב לא שלט על התנגדותו הפנימית ועל רצונו לחיות."[60] כשמתה רעייתו ב — 22 בפברואר 1945, נשבר רצון החיים שלו כליל; יומיים אחר כך הוא מת בעצמו.

המוות היה בעל נוכחות קיימת במחנות הנאציים — ולא רק במחנות ההשמדה. איש מן האסירים לא היה יכול להיות בטוח בבוקר שיזכה לחוות את ערבו של אותו יום. כדי לשאת את הנוכחות הקבועה של המוות, נדרשה מחד־גיסא כעין הרדמה אמוציונלית, שהתעלמה פשוט כמשמעו מן המתים במחנה והתבטאה אולי בצורה

ברורה ביותר ביחס ל "מוּזֶלְמָנים" כ "מתים חיים": "אדישות משתקת את הפחדים של האדם עצמו. היא מקימה שריון נגד האין־אונים של האדם. המוזלמן גילם העדר תקווה, חוסר מוצא, שפגע בכולם. [...] מאחר שהציב לנגד עיניהם את חוסר הישע שלהם, חדלו הם מן הישע. הם מחקו אותו כדי שלא יצטרכו למחוק את עצמם."[61]

מאידך־גיסא נדרשו קרובים וידידים למתכונות בסיסיות של תהליך נפשי אל מול פני המוות, כפי שייצגו אותם טקסי אבל דתיים. ואולם מימוש טקסים אלה על פי המסורת היהודית, היה כמעט בלתי אפשרי. ככלל לא התאפשרה קבורה ולא ניתן ללוות את המת בדרכו האחרונה; לא היו לא טהרה, לא תכריכים ולא שבעת ימי האבל במתכונתם הקבועה. לרוב לא נותר אלא לומר קדיש (וגם זאת לעתים רק בלא קול) או למצוא מפלט בצורות סמליות אחרות של פרידה וזיכרון.

אפילו במחנות שיושביהם נחשבו לבעלי "פריווילגיות" רבות יותר, התאפשרו רק מנהגי אבלות חלקיים ואפילו סמליים. וכך נאמר בפרוטוקול של עדות ממלא מקום "זקן היהודים" בברגן־בלזן יוזף וייס לענין זה: "המתים במחנה הועברו תמיד באותם ארונות ובעגלות סוסים למשרפה. עד גדר התיל הלך איתם מנין, אף שהגרמנים אסרו זאת בתחילה. אך כשראו שאפילו מכות לא יניאו את האנשים מלחלוק את הכבוד האחרון לחבריהם, ויתרו. בהקשר זה נזכר מר וייס בנשים האלבניות, רובן אנאלפבתיות, שעבדו במטבח האס. אס. . כשראו את מסע הלווייה, ואפילו מרחוק, הפסיקו לעבוד ועמדו עד לסיומו של המסע. גם מכות, לא גרמו להן להמשיך בעבודה. בהלווייה כזאת תמיד השתתף רב שאמר קדיש גם ליהודים המומרים."[62]

האפשרויות הנרחבות ביותר לקיום טקסי אבלות היו בטרזיינטאדט, ששימש הרי כמחנה "ראווה" כדי להסתיר מן העולם את ההקף של רדיפת היהודים הנאצית (כגון בביקור משלחת של הצלב האדום ביולי 1944). וכך התאפשר כאן לקיים במתים את הטהרה ולקוברם בארונות עץ בפיקוח רבנים תוך אמירת התפילות לעילוי נשמתם; ברבות הימים נשרפו גם פה המתים, אפרם נאסף בתיבות קרטון ואלה נשמרו בחלל קבורה, עד שהובאו תיבות אלה על גבי משאיות לנהר אֶגֶר ואסירים יהודים נצטוו לרוקן את התיבות לנהר.[63]

באיזו אווירה התנהל פינוי הגופות מן הצריפים ב "מחנה בעל פריווילגיות" כמו ברגן־בלזן, תאר אבֶל הרצברג בצבעים פלסטיים ביומנו: "הרַכָּב, איש אס. אס. ענק מעשן סיגריה. הוא נותר אדיש לחלוטין, אחד שהענין כלל אינו נוגע לו — הוא חייב להיות תלמיד מצטיין של רבו. מאחורי המסכה הקפואה של פניו הוא חושב — מתוך הנחה שהוא יודע לחשוב — מה ערכו של האדם? לפחות יהודי אחד פחות. ואם הוא סבור שאין מטעינים את הארון על העגלה במהירות מספקת הוא שואג: 'היי קדימה, עַם חזירים, מהר, וַלא אצליף לכם בתחת. אתם באמת חושבים שיש לנו זמן לגופות היהודים שלכם. אין דבר כזה. לא מת כאן גנרל!' "[64]

ככל שגבר התוהו ובוהו עם בוא גרושי הפינוי, כך הולכים ונעלמים אף האפשרויות המועטות לכיבוד טקסי האבלות או לפחות משהו קרוב לטיפול הומני במתים. ושוב יוזף וייס מברגן־בלזן: "המתים נשרפו, שני זהב ופלדה נעקרו. מאחר שהמשרפה לא היתה מסוגלת לשרוף את כל המתים, שרפו את מקצתם בשטח פתוח. גררו את הגופות בחול כשהן ערומות ואז הושלכו על עגלות או כלי רכב כאילו היו גזרים. מלאכה אכזרית זאת היו האסירים עצמם חייבים לעשות. לא אחת נאלץ אב להשליך את בנו על העגלה בדרכה למשרפה, או להפך."[65]

כאשר מתו בחודש מרס 1945 לבדו בברגן־בלזן יותר מ — 18,000 אסירים מרעב ומגפות, שוב לא נותר מקום לטקסי אבל. הגוויות נשארו להירקב בצריפים ומחוצה להם, כל מעייניהם של האסירים היו מרוכזים רק עוד בהישרדות לגופא. כמה מן האסירים דחף הרעב בטירוף של יאוש לחציית הטאבו האחרון: יש עדויות על לפחות 200 עד 300 מקרים של קניבליזם בברגן־בלזן בשבועות האחרונים לפני השחרור.[66]

המבקש לתפוס מה היו המשמעויות של טקסי אבל ותפילות לנרצחים במחנות המוות, חייב לחזור ולהעמיד לנגד עיניו את היקף שלילת האנושיות מן הקורבנות לאחר מותם; בד בבד נכפה על אסירים יהודים לעבור על ציוויים בסיסיים של ההלכה, לא זו בלבד שמתי תאי הגזים נגרפו כפגרי חיות, אלא אף שהיו למאכולת אש המשרפות.[67] ההלכה אוסרת במפגיע שריפת מתים: אפילו ביקש יהודי שגופתו תישרף, אין להיענות לו ואפר מת יהודי אסור להטמין בבית עלמין יהודי; יתר על כן, אין לומר קדיש אחריו ואין לקיים את

ימי האבל, שכן רואים אותו כמי שניתק עצמו לחלוטין מן ההלכה. על רקע זה בלבד ניתן להבין את דיווחיהם של אנשי הזונדר־קומנדו היהודים המעטים ששרדו על מה שנעשה במתים.

את חיסול הגופות תארו האחים אברהם ושלמה דרגון, ששובצו בו זמנית לאחד הזונדר־קומנדו של אושוויץ: "אברהם: הוציאו את הגופות [מתאי הגזים, ת.ר.] ביד בעזרת רצועה. כרכו את הרצועה סביב הידיים או הרגליים של הגופה וכך משכו אותה. לא ניתן לתפוס אותה ביד בלבד כי הכל היה חלקלק. כאשר החלו הגברים בעבודה בתא הגזים, הזזנו את הבגדים, כדי שיהיה מקום להניח את הגופות. שלמה: מול פתח את הדלת לתא הגזים ואנחנו חבשנו את מסכות הגז ומשכנו את הגופות מתוך תא הגזים דרך הפרוזדור הצר חזרה אל אולם ההפשטה — המלתחה — ומשם דרך הפרוזדור אל מתקני השריפה. אברהם: רצפת המשרפה היתה מבטון ולכן קל היה יחסית לגרור את הגופה על פני הרצפה. אבל כאן היה צריך לסחוב אותה למרחק רב יותר מאשר ליד המחפורות. שלמה: בפרוזדור הראשון ליד דלת הכניסה גזזו להם הספרים את השערות, בפרוזדור השני עקרו להם רופאי השניים את שני הזהב והסירו מן הגופות את הטבעות. ואז סחבו אותן למתקני השריפה. [...] שלמה: תחת התנורים הוצתה האש בפחמי אבן או בפחם אחר. התנורים עצמם היו במקום גבוה יותר. גם פתחי התנורים היו למעלה. דלת התנור היתה כבדה מאד ועגולה למחצה. היתה אלונקת פח. על אלונקה זאת הניחו את הגופה, הדפו את האלונקה ועליה הגופה אל האש ומשכו אותה חזרה. הגופות הונחו על אלונקת המתכת בעלת הגלגלים וכך נתחבו אל תוך התנור. את הגופות היה צריך לסדר בשלשות: שתיים במקביל, ראש ליד ראש והשלישית רגליה ליד ראשי הראשונים. בהנחת הגופה השלישית היינו צריכים למהר כי השתיים הראשונות שכבר היו בחלקן בתנור, החלו לעתים להישרף, גפיהם התעוותו והתעוררו קשיים בהנחת גופה שלישית. השימוש באלונקה היה כך ששני אסירים הגביהו במקצת את קצהה הרחוק יותר מן התנור, אחד הרים את הקצה האחר. לאחר שנדחפה האלונקה אל תוך התנור, החזיק אחד האסירים את הגופות במגריפה ושני האחרים משכו את האלונקה מתחתם החוצה. כשהתמלא תנור אחד, נסגרה הדלת והלכנו לתנור הסמוך. השריפה נמשכה 15 עד 20 דקות. אז פתחו את הדלת ותחבו לתוך התנור עוד גופות. [...] שלמה: ליד המשרפה III היתה

רצפת בטון של עשרה מטרים ויותר. לשם העבירו את חלקי הגופות שלא נשרפו ואנשי הזונדר־קומנדו אולצו לנפץ את העצמות בבולי עץ. אז הוטען האפר על משאית ונשפך לנהר."[68]

אפילו בתנאים אלו, היו יחידים במחנות המוות שקבעו לעצמם מינימום דתי של העלאת זכר המומתים. וכך נאמר בזכרונות ממחנה בלז'ץ (Belzec): "בקומנדו־האסירים היו בעיקר אנשים שאיבדו את נשיהם, ילדיהם והוריהם. רבים מאתנו השיגו לעצמם טליתות ותפילין מן המחסן ובלילות כשסגרו אותנו בצריפים, יכולנו לשמוע משׂקי הקש את לחישות הקדיש. התפללנו לזכר המתים."[69]

מיקלוש נישלי (Nyiszly) מומחה לרפואה משפטית, שכאחד מאנשי הזונדר־קומנדו באושוויץ היה צריך לעשות נתיחות בקורבנות ניסויו הרפואיים של יוזף מנגלה, כתב על אחד מחבריו האסירים בזונדר־קומנדו: "לפנים הוא היה דיין בקהילה קטנה בפולין. הוא אוטודידקט בעל ידע רחב בעניני העולם והדת. מכנים אותו הסגפן של הזונדר־קומנדו. כדי לשמור מצוות הוא אכל ממטבח הזונדר־קומנדו רק לחם, מרגרינה ובצלים. בתחילה שיבצו אותו להיות מסיק במשרפה, אך בגלל אדיקותו הפנאטית הישגתי אצל סמל האס. אס. מוּהְסְפֶּלדט שיחסכו לו את העבודה הנוראה הזאת. נימקתי את בקשתי באוזני איש האס. אס. בטענה שהדיין ממילא אינו כשיר לעבודה המתישה הזאת, משום שמסיבות דתיות כמעט שאינו אוכל מאומה והוא נחלש לחלוטין. חוץ מזה אינו מתאים לעבודה הזאת משום שהוא רק מעכב את מהלכה, שכן ליד כל גופה שצריך להכניס לתנור הוא אומר תחילה את תפילת הקדיש וזאת אלפי פעמים ביום."[70]

במחנות המוות קרה שוב ושוב שבקרב המתים ממחלות, מעינויים או במיועדים להישלח לתאי הגזים היו גם בני משפחה של אנשי הזונדר־קומנדו ואלה היו צריכים לשרוף את אותם הקרובים במשרפות, דבר שהוסיף מימד לזכירת המתים הדתית או יותר נכון מוטיבציה פסיכולוגית. באחת העדויות היותר ידועות של איש הזונדר־קומנדו ששרד את אושוויץ כתב פיליפ מילר (Mueller) על מות אביו: "פגשתי את אבי עוד פעמים אחדות. למרות כל העזרה והתמיכה שהיגשתי לו, הוא הלך ודעך. יום אחד חשתי שבקושי הוא עוד מסוגל לעמוד על רגליו. ראיתי שהוא קודח. בעיניו הנוצצות ובשפתיו הסדוקות היה קשה להבחין שחלה בטיפוס הבהרות. כאשר

הגיעה כעבור כמה ימים העגלה מביתן החולים ונפרקה בחצר, שכבה שם בין המתים גם גופתו. חברי נשאו אותו למשרפה והניחו אותו באולם השריפה על מתקן ההובלה. לפני התנורים הלוהטים אמר שוורץ קדיש. במקום ארור זה, באווירה המשדרת אפסיות של כל הארצי, של כיליון ושל אובדן תקווה, נותר שוורץ כסלע איתן ושיבח את הבורא: ׳יתגדל ויתקדש שמה רבא בעלמא די־ברא כרעותה. וימליך מלכותה בחייכון ובחיי דכל־בית ישראל ... בזמן קריב ...לעלם ולעלמי עלמיא. אמן.׳ ואני סברתי לאחר כל הזוועות והאכזריות שחוויתי, שפסו רגשות ומחוות אנושיים למיניהם. אבל כאשר אמר שוורץ קדיש במילים עבריות, שאז בקושי הבנתי את פשרן, חשתי בנשמתי כאב שאינו ניתן לביטוי וצער עמוק שלא הצלחתי להביע במילים. אך התפילה סייעה לי לגבור על הכאב ולהשקיט את לבי בשעה קשה זאת שבה ליככו הלהבות לבלי שוב את שרידי גופתו המתכלים של אבי.״[71]

למצב דרמטי ורב סיוטים עוד יותר נקלעו יעקב גבאי ואחיו — גם הם חברי אחד הזונדר־קומנדו של אושוויץ — שעה שנאלצו להשתתף ב— 31 באוקטובר 1944 ברציחתם של ״400 מוזלמנים״ ובשריפתם. ״בקרב אלה שנשלחו באותו יום אל מותם בגז, היו גם עשרה מכרים וקרובי משפחה מיוון. כשסיימנו שריפה של 390 גופות, שרפנו את ידידינו ומכרינו אחד אחד, אספנו את אפרו של כל אחד אל תוך קופסא, רשמנו עליה את השם, תאריכי הלידה והמוות. קברנו אותן ואפילו אמרנו קדיש.״[72]

״מאז אושוויץ, לפחד מן המוות, פירושו לפחד מן הגרוע מאשר המוות״,[73] כך נאמר אצל תיאודור אַדורנו ומשפט זה קולע למציאות במחנות הנאציים במישורים רבים. המוות באושוויץ היה לאסירים במובן הגופני והנפשי לא רק מְענה יותר מן הידוע בתנאים של נורמליות חברתית, אלא אף התנהל במחנות בתוך הקשר של ניפוץ המובנוּת. לא בחינם יש במסורת היהודית התיחסות הדדית של חיים ומוות בדיאלקטיקה של הענקת מובנוּת. בהבט זה המוות מעניק לחיים, בגלל מוגבלותם ואי־הפיכותם, כעין כבוד ומשמעות הומאניים מיוחדים; המוות מציב מסגרת, הקובעת לחיים כיוון ובכך מטרה ומשמעות. כמו החיים, כך גם את המוות נתן האל, ואז ראוי המוות גם למשמעות מבוססת־דת, שכן אין הוא סוף סתם, ״אלא רק סוף החולף והתגלות הנצחי״.[74]

אבל האם ניתן לדבר על כך באושוויץ או בברגן־בלזן אפילו במשתמע? האם לא נרצח כאן גם המוות היהודי, התובנה היהודית של המוות ומשמעותו? האם לא נהפכה כאן על פיה בהתרסה הדיאלקטיקה המעניקה משמעות, של חיים ומוות, באמצעות אותה תופעה המיוחדת למחנות, של "המוזלמן", החי־המת? האם אכן לא הגיע הרצון להרס — הזהות והרס־המשמעות של האס. אס. כלפי היהודים והיהדות אפילו אל מעבר למוות? "האם יהודי הוא כל כך פחות ערך שאסור כי יהיה לו אפילו קבר? האם אפילו המוות טוב מדי ליהודי? שאלה איזבלה לייטנר במבט על אושוויץ כמקום שאמנם היה בית קברות לקורבנות אין ספור, אך אין בו ולו קבר אחד.[75] האם ניתן באמת לדבר עוד — לנוכח אותו הרס של המוות היהודי באושוויץ שבה נמשכה השמדת היהודים גם לאחר מותם — אודות מתים על קידוש השם? "יתברך וישתבח ויתפאר ויתרומם ויתנשא ויתהדר ויתעלה ויתהלל שמה די־קודשא. בריך הוא לעילא מן־כל־ברכתא ושירתא תושבחתא ונחמתא די־אמירן בעלמא ואימרו אמן!" — האם לא איבדה פיסקה זאת של הקדיש באושוויץ במידה מסוימת את תקפותה ואת הצדקתה?

בעצם אין זה מפתיע שהמקורות מזמנים גם דחייה — לעתים דווקא אגרסיבית ובולטת — של דתיות יהודית במחנות ובמיוחד לתפילה; זאת נתפסת בעיני אחדים, לנוכח המציאות של מחנות הריכוז, כמשפילה את האדם באופן מובהק. ויולט ז'קֶה (Jacquet) שהיתה חברה בתזמורת הנערות באושויץ נזכרת: "הלכתי לחברה בבלוק 'נורמלי' לחלוטין, בערב לאחר המסדר. שלושת רבעי השעה. היה זה יום כיפור ונשים התפללו וצמו. נתקפתי זעם. אני נזכרת שכמעט היטחתי בהן דברי גנאי, כל כך התקוממתי בראותי את הנשים הללו שעוד האמינו במישהו שהביא אותם לאן שהיו ובתנאים המחרידים האלה."[76]

בחריפות דומה מעביר פרימו לוי את רשמיו ותחושותיו בערב לאחר סלקציה באושוויץ: "אט אט השתרר השקט ואז אני רואה ושומע ממיטה במפלס השלישי איך קוהן הזקן מתפלל בקול, כובע על ראשו, הוא מניע את פלג גופו העליון בחוזקה אנה ואנה. קוהן מודה לאל שלא נכלל בסלקציה. קוהן מטורף. האין הוא רואה במיטה ליד בֶּפּוֹ את היווני בן עשרים, שיילקח מחרתיים לתא הגזים ויודע זאת ועכשיו הוא שוכב פרקדן ונועץ את עיניו בנורה שמעליו ואינו

אומר דבר ואין לו עוד מחשבות? האין קוהן יודע שהפעם הבאה תהיה הפעם שלו? האין קוהן תופס שהיום נעשתה נבלה ששום תפילת מחילה, שום סליחה, שום כפרה לאשמים, כלומר שום דבר בתחום האפשרות האנושית לא יוכל לתקן? אילו הייתי האל, הייתי יורק את תפילתו של קוהן אל הארץ."[77]

אך במצב דומה הייתה תגובתו של צופה יכולה גם להיראות שונה לגמרי מזאת של פרימו לוי. אלי כהן, אסיר־רופא באושוויץ, דיווח על קבוצה מחבריו האסירים שעברו סלקציה ואחר כך ננעלו בבלוק נפרד: "בערבו של היום השני שמענו שהאנשים שוב שוחררו. בענינים כאלה היינו ספקנים, בתחילה סרבנו להאמין עד שבא לקראתי אחד מהם ואמרנו: 'קרה נס.' באותו ערב הודיתי עם כמה מן היהודים האחרים לאל על שחרורו של האיש."[78] הניסיון לממש גם ביומיום של המחנה דתיות יהודית בהקף ניכר, מאופיין בדיווחי כמה מן האסירים כ"פנאטיות"[79] ואלי ויזל מזכיר נער פולני ששמו היה זלמן "שעבד במחסן אביזרי החשמל בבּוּנַה [מתחם של אושוויץ, ת.ר.] ותמיד לעגו לו משום שהתפלל בקביעות והיה שקוע במחשבות על בעייה תלמודית כלשהי."[80]

הפעילות הדתית במחנה או דחייתה צריכות להיבחן גם על רקע המתח בין הרוב המכריע המתבולל של יהודי מערב אירופה מזה, לבין יהודי מזרח אירופה, שרובם עדיין ייצגו תרבות יהודית ספציפית — הווה אומר בראש וראשונה יהודי פולין — מזה. ההבדלים התרבותיים שבין יהודי המערב ליהודי המזרח, הניכור והדחייה — שכללו גם מימדים מנטליים ופסיכולוגיים — לא התפוגגו בגירושים למחנות מיום אחד למשנהו. וכך מתארת הסופרת הרטה פוקס־ליגֶטי איך סרבה חברתה היהודיה אפילו באושוויץ, לדבר עם עמיתותיה לקבוצת העבודה ממזרח אירופה: "יותר משנה ישבנו איתן בעבודה ליד שולחן אחד והיא לא דיברה איתן. היא שנאה אותן, היא לא יכלה לסבול את הפולניות. לי היה דו־שיח עימן אך רק עד נקודה מסוימת ואז סמרו גם לי השערות. אדם היה צריך לחוות זאת — אלה אנשים כל כך משונים, כל כך שונים. איני רוצה להביע עמדה בענין, זה אינו יפה, אך אלה אנשים בעלי מנטליות שונה."[81]

"שנאנו את הנשים הפולניות מאד. הן אמרו שאין אנו יהודים כי אם הונגרים. הן היו תוקפניות מאד והן גנבו. [...] משהו בהן היה מופרע לחלוטין", כך הצהירה יהודיה שהשתתפה בתנועת התנגדות

פוליטית וגורשה מהונגריה לדכאו ומשם לברגן־בלזן.[82] ובטון מרוכך קצת יותר אך לא פחות בהיר נאמר אצל רות קליגר (Klueger): ״בתחילה היינו רק אנחנו במחנה [כריסטיאנשטאדט, מחנה לווין של מחנה הריכוז גרוס־רוזן, ת.ר.], הגרמניות, האוסטריות, הצ׳כיות וכמה נשים הונגריות ממחנה משפחות טרזיינשטאדט שבבירקנאו. אז הגיעו יהודיות ממזרח אירופה, שדיברו יידיש ועברו סלקציה על הרציף באושוויץ. ומיד היינו לחברה של שני מעמדות. האחרות מלוכלכות, טענו הנשים של קבוצתנו — והתרחקו מהן.״[83]

מובן שקו ההפרדה בין יהודים דתים לחילונים לא חפף את הקו המפריד בין יהודי המערב ליהודי המזרח, אך אין ספק שיהודי מזרח אירופה ובמיוחד הפולנים הטביעו חותם מכריע על החיים הדתיים במחנות. שלא כבמזרח אירופה, היתה האורתודוכסיה היהודית במדינות מערב אירופה כבר מזמן לקבוצה של מיעוט זעום. כך השתלבה במחנות, הדחייה כלפי הפעולה הדתית(־אותודוכסית), הכאילו פרובוקטיבית, בטינה ליהודי המזרח ותרבותם, שלעתים לא נדירות נראתה ליהודים מתבוללים כאנכרוניזם, שביקשו שלא להזדהות איתו.

אבל גם ניגודים פנים־יהודיים אחרים שהתבטאו במהלכים דתיים של אסירים, צפו על פני השטח במחנות, כגון הניגוד שבין יהודים ליברלים לאורתודוכסים. כך מתארת נעמי וינקלר־מונקאשי (Winkler-Munkacsi) איך ניסתה קבוצת נשים יהודיות מהונגריה לקיים באושוויץ חיים דתיים אך נשים אורתודוכסיות ממרמארוש לא השתתפו בהן: ״כאן כבמקומות אחרים שבהם היינו, התפללנו בלילות שבת על פי הנוסח של הקהילה הליברלית, בקול ובשירה [...] הנשים הללו האזינו לשירים הנפלאים שלנו בשקט ובאהדה, אך ראו בהם רק שירים ולא תפילה של ממש.״[84] הניגוד שבין ליברל לאורתודוכס בין דתי לחילוני היה אגב כך, גם במחנה, לעתים לא רחוקות ניגוד בין דורות כפי שאפשר לקרוא ביומן וסטרבורק של פיליפ מכניקוס (Mechanicus): ״ליל שבת הוא זמנו של הפולחן הדתי אך לעתים גם של החיכוכים בין הנוער האורתודוכסי לנוער בעל התודעה הליברלית. רבנים מזוקנים ושחוחי־גו מכל חלקי אירופה, שמצאו מקלט בהולנד ההומניסטית, יהודים הולנדים קשישים, אדוקים במצוות, כיפות שחורות לראשם, שכובים כאחים ליד צעירים יהודים מגולחים למשעי, מתבוללים וסוציאליסטים. הם אמנם

שכובים זה לצד זה אך חייהם חולפים זה על פני זה: דרכי חייהם נפרדו, האופק שלהם שוכן במקום אחר. נראה שליל שבת מביא עימו כעין פיוס: הנצמדים להלכה והללו שיש בהם עוד זכרונות מבית אבא ומכבדים רק את החגים החשובים של המסורת היהודית, מתאחדים בתפילת השבת. [...] ביקורת ערמומית של האדוקים. אמש שוב היתה התפרצות: 'התבייש לך לעשן בשבת. קודם התפללת ואחר כך עישנת, זאת שערוריה!' ' מה איכפת לך! זה ענייני.' 'מטומטם! אתה יהודי ואתה חייב לכבד את הדין. אתה יודע היטב שבשבת אסור לך לעסוק באש.' 'אתה אמנם לא מעשן אבל אני לא צריך את האדיקות שלך. ואמור לי, מה לעישון סיגריה ולדת.' 'זב חוטם, יכולתי להיות אבא שלך. אין לכם מורא מפני המבוגר ולא מפני התורה.' [...] הצעירים הם תמיד המתג המשחרר את זעמה של הקהילה האדוקה, שחשה מאוימת ברגשותיה הקדושים ביותר."[85]

מורכבות מיוחדת נודעה מן הבעייתיות הנפשית והחברתית של היהודים המומרים במחנות, שהיו מנוכרים למסורת היהודית במידה רבה מאד ויחסם למימושה נע בין חוסר הבנה לדחייה. לאלה כמו ההולנדיה רנטה לקייר (Laqueur) שנטבלו כבר בילדותם, ייצגה הפעילות הדתית היהודית של האסירים עולם זר להם, לא רק בהבט הדתי כי אם גם בהבט התרבותי והאמוציונלי. "היום יום ראשון של פסחא. איך הם חוגגים את היום בבית? כמה זמן עבר מאז היו מונחות על צלחת ארוחת הבוקר ביצים צבועות [כמנהג בפסחא הנוצרי]?" כך מתחילה רנטה לקייר את רישומי יומנה בברגן־בלזן לימים 7 עד 9 באפריל 1944 ורק לקראת סופו של הרישום היא מגיעה לדבר על פסח שחל באותו סוף שבוע: "לנגד עינַי רבים שני אדונים — שאחד מהם כנראה אינו דתי במיוחד — על השאלה האם הלחם שעל השולחן היה טמא או לא. ממש בעייה, זה הפסחא , הפסח היהודי!"[86]

ביום ראשון 29 באוגוסט 1944 רושם פיליפ מכניקוס ביומנו בווסטרבורק: "ביקור בצריף 73 שבו גרים היהודים המומרים. האזנתי לדרשת הכומר Tabaksblatt, רוסי במוצאו שקיבל אזרחות הולנדית. [...] הכומר [התגרה וכאילו] יידה סחבה בוערת אל המחנה היהודי. לדרשתו בחר קטע מתוך מה שמיוחס לשליח הנוצרי פאולוס במכתבו אל הלדקים: 'אני יודע פועלך שאינך לא קר ולא חם. הוי, לו רק היית קר או חם! אך משום שפושר אתה, אירק אותך מתוך פי.'

את מאזיניו הזהיר: אל תפסחו במחשבותיכם על שני הסעיפים, הודו בגלוי כי מתגוררים אתם בצריף 73, אם ילעגו לכם במטבח תפוחי־האדמה. עימדו איתן כשיאמרו לכם בזלזול: ׳יהודי רע עזב, נוצרי רע הצטרף.׳ כל אותם יהודים מומרים קיבלו את ברכת האל מפי הכומר כשעיניהם עצומות וראשיהם מורכנים כנוצרים כנועים. הכומר דרש בפאתוס כזה, כפי שכומר נוהג לעשות. שיפשפתי את עיני, במחנה של עבדים החיים בציפייה, לגלות ולשמוע קבוצה גדולה זאת של מומרים מאוחדים בתפילה, כמו שדרשן מעורר את אותם היהודים שהחזיקו באמונתם הישנה ומתאר את המומרים כבוגדים וכפצע פעור בתוכם. יחס עגום כמו היחס בין יהודים למומרים, לא יתואר בין קבוצות מאמינים אחרות. טרגי לראות את הפילוג בזמנים של מבחן קשה, פילוג שעוד העמיק משום שהמומרים נדחקו לקרן זווית.״[87] וביום שלמחרת הוא משלים ביומנו: ״המחשה למלחמת הדת במחנה. במחיצה שבין שני תאים באחד מבתי השימוש נרשם בעיפרון באותיות גדולות: ׳צריף 73 יישרף לאחר המלחמה על כל מה שבו. *אמן.*׳ ״[88]

הנפיצות הפסיכולוגית של המרקם הזה לא היתה אך ורק בפער בזהות הדתית, אלא גם בתקווה שהשתעשעו בה המומרים, שאולי יצליחו באמצעות המעמד שלהם — ההיפרדות הדתית ממקורם היהודי — להשתחרר גם מגורל חבריהם למאסר, היהודים, מחרדת הגירוש למזרח.

מימוש הדתיות היהודית ביומיום של המחנה לא רק שהצטמצם למיעוט קטן של אסירים, אלא אף היה דפוס התנהגות שלא היה פתוח לכל האסירים היהודים במחנות. באיזו מידה היו מהלכים דתיים אופציה של ממש היה תלוי לא רק בהעדר מקומות וכלים שהם תנאי מוקדם למהלך כזה בכל מחנה ומחנה, אלא גם במה שכינה Falk Pingel ״גיבוש קדם־ריכוזי״. ליהודים שלא היו שומרי מצוות לפני הגירוש, שלא קיבלו חינוך יהודי של ממש, חסר לא רק הידע הדרוש, גם אם הכירו רסיסי דברים מן התפילות, מדיני הכשרות או ממנהגי החגים, כי אם גם המצע הנפשי למימושה של פעילות דתית; זאת על אף שדווקא יהודים אתאיסטים או אפיקורסים ראו בפעילות כזאת מקור כוח נפשי, אף שבמידה רבה נשארה חסומה בפניהם.

ההערכה הפסיכולוגית הקולעת ביותר לקיום הזהות הדתית ולמימושה גם במחנה הריכוז, באה דווקא מן האסירים היהודים

שהביטו בדברים מריחוק מנוכר לדת ואולי דווקא בגלל הריחוק, תפסו את הדברים בבהירות יתירה: "נכנסתי לבתי הכלא ולמחנות הריכוז ככופר [...] ויצאתי מן התופת ככופר", כך כתב Jean Amery בזכרונותיו. "עם זה אני חייב להודות שנתמלאתי הערכה רבה לחברים הדתיים כמו גם לפעילים הפוליטיים. [...] כך או כך היתה להם אמונתם הפוליטית או הדתית לעזר לאין ערוך ברגעים המכריעים, בעוד אנו המשכילים ההומניסטים הספקנים קוראים לשוא לאלילינו הסיפרותיים, הפילוסופיים, האומנותיים. [...] לא רציתי להשתייך אליהם, לחברים בעלי האמונה, אך איחלתי לעצמי להיות כמותם, איתן, שליו, חזק. אני חושב שמה שתפסתי אז, עדיין נראה לי כוודאות: המאמין במובן המקיף ביותר, תהא אמונתו מטפיסית או תלויית־אימננטיות, מצליח לצאת מעבר לדַלֶ"ת אמותיו. אין הוא שבוי של האינדיווידואליות שלו, כי אם שייך להמשכיות רוחנית, שאינה נקטעת בשום מקום, גם לא באושוויץ."[89]

דווקא כאן נבדלו פסיכולוגית האפיקורסים והאתאיסטים היהודים בצורה הבולטת ביותר מן הנאחזים באותודוכסיה: ההגדרה העצמית וההערכה העצמית שלהם ניזונו במידה ניכרת ממעמדם החברתי בעולם החוץ־יהודי קודם שהחלו הרדיפות, על אמות המידה שלו והתהודה החברתית שמצאו בו; מכל אלה נותקו במחנה בלא תחליף של ממש, בעוד היהודים בעלי המגמה הדתית נפגעו פחות בהרבה מזהות חיצונית כזאת; הרדיפות והסבל כחלק מן הגורל (הדתי) היהודי, היה בהחלט מושרש בזיכרון הקולקטיבי שלהם.

עד כמה הגביל העיצוב החברתי והנפשי של היהודי הלא דתי, מן הימים שקדמו לרדיפות, את אפשרויות ההתנהגות, גם את זה תיאר אַמֶרי בהרהוריו, מתוך שהוא מסתמך גם על נסיונו האישי באושוויץ: "אם המשמעות של להיות יהודי, הוא נכס תרבותי, אז לא הייתי יהודי ולעולם לא אוכל להיות כזה. ברור, היה אפשר לטעון כי ניתן להשיג נכס, ליצור התקשרויות ולפיכך, להיות יהודי הוא ענין של הכרעה חופשית. מי היה מונע ממני ללמוד עברית, לקרוא היסטוריה יהודית וסיפורים יהודיים, גם בלא לשתף את האמונה בריטואלים הדתיים והלאומיים הבו־זמניים?" אך האם יש באלה "איזה לחש המגן מפני המחשבה על עץ אשוח מקושט באגוזי זהב ב — 24 בדצמבר? [...] אפשר להצטרף למסורת אבודה. אך אין אדם יכול להמציא אותה

ככה סתם לעצמו, זהו זה."[90] ובמחנה הריכוז חסרו כל התנאים להחלפת זהות כזאת.

לא רק המומרים, אלא גם אותם יהודים, בעיקר ממערב אירופה, שאמנם לא נטשו את הקהילה היהודית, אך התבוללו במידה רבה בחברה הסובבת, כלומר הנוצרית — מצאו את עצמם במחנה הריכוז באותה סיטואציה שתיאר אַמֶרי בהרהוריו הכתובים. אדלר כותב על מחנה טרזיינשטאדט "כי יהודים רבים שהורגלו ללוח השנה הנוצרי, לא היו מוכנים לוותר גם ב 'גטו' [טרזיינְשטאדט, ת.ר.] מלקיים את חג המולד. יהודים לא מומרים רבים כיבדו זה את זה במתנות קטנות וענפי אשוחית חולקו במעונות בלא עוררין."[91] ב־5 בדצמבר 1943 כותב פיליפ מכניקוס ביומנו בווסטרבורק: "בכל הצריפים חוגגים את סט. ניקולאס. הבוקר מצאתי למראשות מיטתי חבילונת ועליה האות 'M' עבה עשויה ממרח שקדים ופרורי שוקולד ולצידה חרוזים ומכתב ענוג מחברתי הטובה ביותר. [...] לא היה ילד [כך] שלא קיבל מתנה קטנה. דברים זעירים, לרוב עבודות יד. אך סט. ניקולאס היה נוכח, סט. ניקולאס הזקן. בצריף שלי גנבו תפוח מתוך נעל שנער אחד הכין לניקולאס ולילד אחר גנבו צעיף ועליו חיות רקומות."[92]

אך היו גם צירופים של חגים נוצריים ויהודיים, כפי שדיווחה Lin Jaldati מברגן־בלזן: "היה חג המולד. עם מרגוט ואנה פרנק והאחיות דניאלס הינו כעת שלושה צמדי אחיות. רצינו לחגוג באותו ערב בדרכנו את סט. ניקולאס, חנוכה וחג המולד. [...] שרנו בשקט שירים הולנדיים ויידישיים, גם עליזים כמו *'Constant hat een hobbelpaard'*. סיפרנו זו לזו סיפורים ודימיינו לנו מה היינו עושות אילו חזרנו הביתה."[93]

ברור שהיו בין הקטבים של אתאיזם ואורתודוכסיה גם שלבי ביניים רבים. פיליפ מילר, שבעצמו לא היה דתי ולא נקט יוזמה לפעילות דתית באושוויץ, אך השתתף בכל זאת מפעם לפעם במהלכים דתיים שיזמו חבריו האסירים מספר: "כשפישל התפלל, הוא סימן לנו בידו לקום על רגלינו ובכל פעם שהניע את ראשו לאחר קטע בתפילה ענינו: 'אמן!'. להתפלל באושוויץ נראה לי ענין מטורף ואבסורד להאמין כאן באל. בכל מצב שונה ובכל מקום אחר לא הייתי לוקח ברצינות את האדם העקשן והחידתי הזה, פישל. אבל כאן על קו התיחום שבין חיים למוות, נענינו בהכנעה למופת שלו משום שכבר לא נותר לנו דבר או שחשנו שאמונתו חיזקה אותנו."[94]

Jacob Robinson העריך שכמחצית היהודים שחיו בתחומי שלטון הנאצים לפני שגורשו למחנות, השתייכו לאורתודוכסיה, אך השיעור הזה היה עשוי להישתנות ממחנה למחנה.[95] מכל מקום אין במספרים האלה משום עדות על הקף החיים האורתודוכסיים בקרב האסירים היהודים במחנות הריכוז. Brenner Robert Reeve בדק במחקר סוציו־סטטיסטי המבוסס על ראיונות עם ניצולי שואה, את השאלה באיזו מידה ובאיזה הקף שינתה השואה את החשיבה והמעשה הדתיים אצל הנשאלים בזמן השואה ולאחר 1945.[96] ואולם יש במחקר הזה כמה וכמה פגמים מתודיים ובראש וראשונה אין הוא ייצוגי דיו לספק נתונים סטטיסטיים שניתן לסמוך עליהם לענין שלנו.[97]

גם מחקרים אחרים בענין ההשפעות המצטברות של המאסר במחנות הריכוז על ההכרה העצמית של הניצולים, כמעט שלא איפשרו הכללות באשר לדימוי הדתי שלהם.[98]

שתי אבחנות במחקרו של ברנר המצביעות על כיווני התפתחות וסדרי גודל, הן בכל זאת בעלי חשיבות לענייננו וזאת גם מפני שהן עולות בקנה אחד עם ההתרשמויות שעלו מן הזכרונות והראיונות: מספרם של האורתודוכסים שוויתרו על אורח החיים הדתי בתקופת הרדיפות, היה גדול פי כמה וכמה ממספרם של אלה שאימצו בנסיבות הללו בראשונה את אורח החיים האורתודוכסי; וכמו כן, ככל שאורח החיים האותודוכסי היה מחמיר יותר לפני כן, כך נשמר יותר גם לאחר שהחלו הרדיפות.

ואולם קביעות כאלה מכילות בקרבן בסופו של דבר שאלות חדשות כמספר התשובות שהן נותנות. מדוע מימשו רק מעטים מקרב היהודים האורתודוכסים שמוצאם מסביבה אחידה וריכוזית מבחינה דתית, את דתם גם ביומיום של המחנה ורבים התנתקו מן הפרקטיקה האורתודוכסית; לכך שוב אין תשובה מכלילה ועל כן גם לא מניחה את הדעת. להיסטוריון לא נותר איפה אלא להצביע על מצבים שהשתקפו ממכלול ביוגרפי והשפיעו על האפשרויות להגביר את הפעילות הדתית ביומיום של המחנה או להפחיתה.

נוסף על כך, שאלת ההמשכיות או האי־המשכיות הדתית היא לעצמה מורכבת הרבה יותר, מכדי לתארה בנתונים סטטיסטיים. השאלה על הדתיות לפני השואה, במהלכה ולאחריה — הנשאלת בראש וראשונה על פי אמות מידה של קיום הוראות הדת —

מצטמצמת יותר מדי בקביעה כמותית של המשכיות או אי־המשכיות, בלא להכיר במידה מספקת בשינויים האיכותיים של הדתיות לאחר השואה וברב־גוניות מניעיה והקשריה.

ההיצמדות למהלכים דתיים אינה בהכרח תלוית־דת, אלא עשויה להיות צורה של התאבלות על הקרובים שנספו בשואה, נסיון של התמודדות עם האובדן באמצעות מילוי חובה לנספים, היוצרת את הנימים אליהם ובכך ממלאת גם תפקיד של משמעות משנית לטראומה האישית. "משך כל אותן שנים הייתי כאבן. ... ניסיתי שלא להרהר בכך. אינני דתי. בראש השנה וביום הכיפורים אני הולך לבית הכנסת. כשמגיעה תפילת יזכור, אני מתמוטט ... [הוא מתיפח, ת.ר.] ... אבל בשאר הימים אני מנסה שלא לחשוב על כך. על פני השטח אני מתגבר לא רע ... על פני השטח." — "מדוע אתה הולך בראש השנה וביום כיפור לבית הכנסת אף על פי שאתה יודע שתתמוטט?" [...] "אינני דתי, אבל אני רוצה לשמֵר את המסורת ... עדיין יש לי יראת כבוד להורי ... [הוא בוכה]".[99]

ולהפך, ניתן ליחס לדרך ההתנהגות — גם אם אין מקורה דתי — משמעות דתית: "ההיזכרות התמידית היא דרכי להביא למנוחות את הורי ואת אחותי. זאת דרכי להיות איתם כל הזמן. [...] כל חיי אני יושב שבעה."[100]

מהלך דתי עשוי לקבל כיווני־מובן והנמקות חדשים, גם אם אין הוא שונה כלפי חוץ מן הפרקטיקה שלפני הרדיפות: "לפני השואה הייתי שומר מנהגי יהדות רגיל. היום אני שומר מנהגי יהדות, אבל מורכב מאד, בכלל לא פשוט. בגלל השואה אני יכול לומר היום שאני שומר כל מנהג דתי — ואני שומר את רובם — בגלל מה שעברתי, ראיתי והתנסיתי באותן שנים נוראות. אז אני שומר מצוות בגלל השואה, בעיקר בגלל השואה. אז יש לי נימוק ברור ומניעים עמוקים מאד לממש את היהדות, בעוד שלפני כן הדבר לא היה ברור כל כך. בד בבד, זאת נקמתי בהיטלר ובנאצים, זאת יריקה על קבריהם. דרכי להגיע אל הטוהר, היא לממש את הדת שלי במרץ ובהתלהבות. לשרת את האל ואת העם היהודי ולהמשיך את מסורת אבי, סבי, ואבות אבותיהם."[101]

כפי שקיום מנהגי דת — כמו כאן — אינו קשור בהכרח באמונה דתית אלא עשוי להיות מונע גם במניעים חוץ דתיים, כך אין להסיק משגרה של מהלכים דתיים לאחר השואה, המשכיות חסרת שבר של

תכני־אמונה ותמונת האל. ההפך מובא שוב ושוב בראיונות עם ניצולים המצביעים גם על שבר פסיכולוגי מתמשך בתכני האמונה באל: "היכן היה אלוהים? [...] אני חייב להאמין במשהו. מי שאינו מאמין בכלום, כמוהו כחיה."[102]

אכן, המנעד מגיע עד למה שהיה אפשר לכנות באורח פרדוכסלי חילון האמונה: "אני חש עצמי היום יהודי יותר מאשר לפנים. אין אני מתביש להיות יהודי. אני גאה להיות יהודי. לפנים, כשראיתי יהודים ברחוב ב 'מדיהם היהודיים' — כיפות וציצית קדימה ואחורה, לא אהבתי את זה. היום, כשאני רואה יהודי עם ציצית, אני גאה. היום אינני מאמין באלוהים, אבל אני מאמין ביהודים."[103]

המבט על מגוון הצורות של ההמשכיות והאי־המשכיות בחשיבה ובמעשה הדתיים אצל הניצולים לאחר 1945, מבהיר שני דברים: האחד, כי לנוכח רוחב היריעה של מוטיבים וצורות ביטוי, יהיה בכל הכללה מרחיקת לכת, בו־זמנית גם משום צימצום פרטני; והאחר, כי מימוש הדתיות היהודית אצל האסירים לשעבר אינו בהכרח סמן לאמונה דתית בלא שבר, כמו שגם להיפך אין השיגרה בעלת הגוון הדתי — אולי שונה — חייבת בהכרח להתבטא בקיום מצוות דתיות.

מבחינה זאת, תיאור רטרוספקטיבי וניתוח סטטיסטי של הדתיות אצל ניצולי מחנות הריכוז, מספק כמות לא מבוטלת של ידע על החשיבה והמעשה הדתיים בקרב אסירי המחנות; זאת אמנם לא במובן הסטטיסטי אלא יותר במשמעות האיכותית, המשקפת את אותו מרחב האפשרויות של בחירת המהלכים. גם במחנה הייתה צורת התנהגות אחידה בחיצוניותה בשמירה של ציוויי הדת, עשויה להיות שונה ומגוונת, בהתייחסות למסורת הטכסים והנורמות, כלומר רב־גונית במניעיה. ולהיפך, אין להסיק מן העובדה שרק מיעוט זעיר מן האסירים מימש גם ביומיום של המחנה את דתיותו, שכל השאר איבדו את המובן־מאליו הדתי שלהם במחנה וכי נשקפת מהם שלילה מכוונת של הדתיות והאמונה באל, בהיעדרו של המעשה הדתי.

האמונה הדתית והמעשה הדתי לא היו לפיכך במחנה הריכוז אחידים בהכרח. המסורת היהודית מתירה במפורש, שלא לקיים את מצוות התורה אם קיומן מסכן חיים או בריאות. לכן לא חשו אסירים רבים בסתירה בין ההיצמדות להשקפתם הדתית לבין הוויתור על מימוש דתם, לפחות ביומיום של המחנה. ככל שגם המסורת הצדיקה זאת, בכל זאת מתגלה בתעוד, כי יהודים רבים במחנות ראו בכך

העתקת דגשים בתוך הדתיות היהודית; אף שבניגוד לנצרות, היהדות מדגישה הדגשת יתר את המעשה הדתי על חשבון האמונה, בכל זאת, אם כמעט נמנע בתנאי המחנה המימוש המעשי, ניתן להוסיף חשיבות יחסית למימד האמונה.

ואף על פי כן, גם באותה המשכיות של הגדרה עצמית דתית בקרב האסירים, היו יותר צללים מכפי שניתן להבחין במבט ראשון. היו יהודים אורתודוקסים שנצמדו לאמונתם, אך כאן נמנע מהם לקיים מצוות כדת וכדין. לגבי אחרים היתה תקיפה אימרתו הלקונית של יעקב גבאי בתשובה על שאלה אם עדיין האמין באלוהים בזמנו, כשהיה חבר בזונדר־קומנדו באושוויץ, והוא השיב: "אינני דתי אך תמיד אני מאמין באלוהים".[104]

אמיל דוידוביץ', שנשאל אם עוד חשב באושוויץ על אלוהים או ששכח אותו שם, הסביר את השקפתו הדתית באושוויץ, תוך שהוא משתדל להקפיד על דיוק ועל גישה דיפרנציאלית: "לשכוח לא, את זה לא הייתי אומר. שם לא חשבו עליו. האנשים ידעו שהמצב — יוצא דופן, שאי אפשר להתמודד איתו בהתפלספות, במחשבה ובהירהורים. עם זה איני רוצה לומר שלא הייתי מאמין, אלא שאז לא היהרתי בכך."[105]

נעימה דומה מאד עולה מזכרונותיה של רוחמה פינקהוף, ששולחה לברגן־בלזן בהיותה נערה והמספרת על מה שארע בשעה שעמדה במסדר: "ואז אמרה אישה אחת שעמדה מאחורי, שאם יש דברים כאלה, אז אין אלוהים. ואז כברק נודע לי שלאישה ההיא מעולם לא היה אלוהים, מעולם לא האמינה באלוהים, אם היא אומרת משום שרע לה, משום שאנו בסכנה, שאין אלוהים. זה פשוט מדי, אני ממש נזכרת באותו רגע, בהצהרה הזאת של האישה ובתגובתי הפנימית."[106] אתאיזם כתגובה על מה שנאלצה לעבור בברגן־בלזן, לא בא בחשבון עבור רוחמה פינקהוף, אך עמדה זאת גם לא הובילה למהלך דתי או כזה שהמניע שלו דתי.

מובן מאליו שהיתה גם ההתרסה האתאיסטית כלפי האל לנוכח ההרג ההמוני בעם היהודי: "כשהיגענו לאושוויץ, נאלצנו לעמוד בכפור, עוד היה לילה והיו שם אולי שלושים מעלות מתחת לאפס. נאלצנו לעמוד שם וביקשנו מאלוהים שניפול מתים משום שכבר לא יכולנו לסבול. ואז ראינו תנור, תנור ענקי, אש ותימרות עשן, והאנשים החלו לחכך כך את אפם. 'מסריח כאן כבשר חרוך!' והיה

שם רוסי שאמר: 'מה? אינכם יודעים מה זה? שם שורפים את אימותיכם ואבותיכם, אחים ואחיות! שם שורפים את המומתים בגז.' אתה יודע, לפנים הייתי דתי באמת, מאמין! אך כרגע נעלמה לי האמונה כאילו מעולם לא הייתה. בשעת סלקציה שמעתי חברים שחשו בסכנה ואמרו *שמע ישראל*. אבל אצלי לא עלה *שמע ישראל* על דל שפתי בכל אותן שנים. לא שכחתי לומר *שמע ישראל*. לא רציתי לומר אותו!"[107]

ואולם התרסות אתאיסטיות כאלה כלפי האל לנוכח אושוויץ, הן תופעה נדירה בספרות הזכרונות, כמו גם צידוק הדין של האל בלא שום שבר. טיפוסית יותר היא השקפתו העמומה, זאת שאינה ניתנת לשיבוץ חד משמעי, של הרופא־האסיר לשעבר אלי כהן: "לפני המלחמה האמנתי באלוהים אף כי לא במובן הדתי המחמיר. ראיתי בו יותר כוח עליון, המעניק מנהיגות לעולם. אמונה זאת נותרה תקיפה גם באושוויץ; השתתפתי בכמה התכנסויות דתיות שאירגנו היהודים הפולנים ולו רק כדי להדגיש את היותי יהודי. ההליכה לתאי הגזים נחסכה ממני, אבל אילו היה נגזר עלי לעשות את הדרך הזאת, לא הייתי עושה אותה מתוך התרוננות כפי שעשו כמה יהודים פולנים אורתודוכסים. אין זאת אומרת שלא נוצרו אצלי באושוויץ ספקות לגבי אלוהים, אך בראש וראשונה בגלל מה שהירשה לעשות לעמו הנבחר. ניצבתי במרכז השמדתם של היהודים ובעוד אני קולט את כל זה, הצלחתי פחות ופחות לקבל את ענין הסלקציות, שהאל השלים עם קיומן. אני סבור שהוא עזב את העם היהודי, עמו שלו, לאנחות, בעוד שהמומרים היו מוגנים ויכלו להציל את חייהם. כל האי־צדק הזה, על פי תחושתי, השפיע עלי יותר ויותר."[108]

בוודאי היה מספרם של של האסירים היהודים במחנות שדבקו באמונתם באל — אולי בשינויים כלשהם — רב הרבה יותר משל אותו חלק זעיר מן האסירים שניסו לממש המשכיות של אורח חיים דתי ביומיום של המחנה. תנאי מוקדם חשוב להמשכיות כזאת, היה כמובן חוזק העבותות הדתיים לפני הרדיפות ושורשיה של ההמשכיות בציבוריות היהודית הדתית. את עמדתו, מול זאת של פרימו לוי מתאר אלי ויזל באותו הקשר, פרימו לוי "אינו רוצה להבין איך הצליח חברו למאסר ב*בונה* להישאר יהודי מאמין. שכן הוא, פרימו, אינו מאמין. אין הוא רוצה להיות. הוא ראה אנשים רבים מדי סובלים והוא מתייצב נגד הדת המתיימרת להעניק לסבלותיהם

משמעות וסדר. אני מסוגל להבין אותו ומבקש ממנו להבין גם אותי: ראיתי שם — כמוהו — יותר מדי אנשים סובלים, מכדי להתנתק מן העבר ולדחות את המורשת של אלה שסבלו."[109]

שימור הדתיות היהודית במחנות הריכוז, לא היה רק מהלך של יחידים, אלא גם תופעה חברתית מכוננת־שיתוף וגם מין הבעה עצמית קולקטיבית. הנאציונל־סוציאליזם הפך את היהודים לאובייקטים שמחוץ למוסר, כאלה שאינם שייכים לחברה האנושית ושעל כן אינם ראויים ליחס הומאני או לזכות קיום. השפלתם ונישולם מצלם אנוש במחנות, לא גרמו בעיני האס. אס. לשינוי האסירים היהודים, אלא רק להיותם נראים בהוויתם האמיתית.

אם היתה עצם העובדה להיוולד יהודי, סיבה מספקת לרדיפה, להשפלה ולרצח, או אז נאמנות ליהדות, לזהות היהודית העצמית — ותהיה הגדרתה אשר תהיה - היתה במחנה כעין התקוממות נגד הרס האישיות, הכבוד וההומאניות שקדמו להמתת הגוף. ביטוי עצמי ארטילאי במחנה ריכוז נשא בחובו סתירה פנימית; ביטוי עצמי היה יכול להצליח כאן רק אם צויד בתכנים וצורות ספציפיים — ולא תחליפים — המשרתים שימור לפחות חלקי של זהות אינדיווידואלית וקולקטיבית. "כשהידרדר המצב בברגן־בלזן אל מתחת למה שעוד נסבל איכשהו", כך כותב ורנר ויינברג, "פנתה פנימיותי מן הנתיב הדתי אל הארצי. רגשות ומהלכים, שנחשבו אצלי בעבר דתיים או מונעי־דת, שובצו כעת במדורים 'יהודי־תרבותי', 'יהודי־לאומי' או 'אֶתני'."[110]

ההקשר הזה ניכר בזכרונות לעתים קרובות כבר במעבר, בלא מחיצה, מתיאור פעילות ציונית למהלכים דתיים, כמו למשל במקרהו של יוזף וייס: "ברגן־בלזן ידעה פעילות ציונית רבה. ב 'מפעל הנעלים' (שבו נפרמו נעלים ישנות) היו שולחנות שלידם דיברו רק עברית. כמעט בכל ערב הושרו שירים בעברית, כל זאת למען תת תמיכה כלשהי לאנשים. היה בית כנסת, היו ספרי תורה. ילדים היו בני־מצווה."[111]

בצורה דומה מאד אנו קוראים בזכרונות מ־ 1946 על אלפרד שְטירנֶר באושוויץ: "שטירנר גם הכיר יהודי אורתודוכסי מווינה שהובא אף הוא מבוכנוואלד ושאירגן בכל בוקר וערב עשרה גברים לתפילה. שטירנר הצטרף אליהם לעתים קרובות, אף על פי שלפנים

לא היה אורתודוכסי. הם נאספו בלא לעורר תשומת לב, כאילו לשיחת אקראי, באחת מפינות הצריף ובשעה שהנותרים ניהלו כאילו שיחה, מלמל האיש מווינה תפילות, שנימת התחנונים שבהן ותחושת השיתוף שהקרינו, היו כל כך מזינות כמו קלוריות. מקרב הציונים הצעירים במשלוח מ־Neuendorf מצא שטירנר חברים חדשים רבים — שותפות חזקה. הם שכנעו אסירים גוועים רבים במחנה, שיראו בארץ ישראל מולדת חדשה, והמחשבה על מולדת עתידית, לבדה, הוסיפה כוח."[112]

מהלכים דתיים וציוניים היו עשויים להיות צורות מפרות ומעניקות חיזוקים הדדיים של הביטוי העצמי, כמו שיעורי עברית לילדים ובד בבד הוראת ההיסטוריה והגאוגרפיה של ארץ ישראל,[113] כמו תפילת אל מלא רחמים שיזמה קבוצת אסירים בעלי תודעה ציונית בפסח תש"ד (1944) ביום השנה הראשון למרד גטו וארשה, לזכר גיבורי המרד,[114] או אירגון ערבי עונג־שבת שבהם הועלו סיפורים ופרקי היסטוריה ברוח ציונית.[115] "אני נזכר באישה אחת", כותב אָבֶל הרצברג אודות ברגן־בלזן, "שנידונה על עניינים של מה בכך, שגם לא היו ולא נבראו, לשמונה ימי צינוק עם לחם ומים ונכנסה לצינוק כשתנ"ך מתחת לזרועה. [...] היא בהחלט לא היתה דתיה. אך כיהודיה נרדפת, ביקשה לשאוב מן הסיפורים מימי קדם, מדברי הנביאים ומן השירה הלירית של משוררי תהילים את הכוחות המסייעים לאדם להחזיק מעמד בכל הנסיבות."[116]

הדת המשותפת היתה לאבל הרצברג, הציוני האדוק, בברגן־בלזן לסמל הערבות לאחדות לאומית־יהודית ובכך גם לביטוי עצמי קולקטיבי: "בפועל, הדת, היא האחדות היהודית. [...] אני אומר זאת אף שלא קיימתי אישית את הדת הקדומה ועם זה אני ממשיך לטעון לשותפות באחדות היהודית. עד עצם היום הזה, כל קבוצה של יהודים שומרת את דתה על פי אותו מודל בדיוק. ראה נא! לפני אלפיים שנה אמרו שני אחים זה לזה להתראות. זה פנה בכה וזה בכה, האחד מת ואחריו גם אחיו ואחר כך גם ילדיהם וילדי ילדיהם. ולאחר נדודים אין סופיים הגיעו צאצאי אחד האחים מחופי הים התיכון לאחת הערים בים הצפוני, לאי שם במזרח, ליוון, לטריפולי, לאיטליה וליוגוסלביה — לא חשוב לאן. ואותו אדולף, מטורף העולם, קיבץ אותם במחנות ומה קרה? הם מדברים שפות שונות, לובשים מלבושים שונים והם בעלי רצונות שונים, אבל כשהם פונים אל

אלוהיהם, הם דומים מכל בחינה עד כדי כך שניתן להחליף אחד באחר בלא לחוש בדבר."[117]

ואולם מצד אחר היו מהלכים יהודיים־לאומיים או ציוניים במחנות עשויים גם להתפרש כביטוי לתחליף (חלקי) לדת. Jack Goldman סיפר על סכסנהאוזן: "לאחר כמה חודשים התחלתי לשאול 'היכן אלוהים? כיצד הוא מאפשר זאת?' כל יום ראיתי אנשים ניספים — הם זינקו אל הגדר המחושמלת ואני התחלתי לשאול למה ולשם מה. נקלעתי לוויכוחים סוערים עם אבי שחזר וביקש שאומר כמה תפילות, אבל אני אמרתי 'אינני יכול. אינני רוצה'. הכאבתי לו. אני מעלה את הדברים כעת, מפני שאני מצטער שפגעתי בו. בד בבד חשתי את עצמי חזק יותר כיהודי. לא הייתי לבד. היו לי ויכוחים רבים עם צעירים אחרים במחנה. אחדים היו לפני כן חברים בשומר הצעיר ובעלי עמדה שמאלית. כמעט כל אחד היה ציוני. חגגנו במחנה את יום הולדתו של הרצל. אחד הנערים כתב שיר — הוא עדיין ברשותי — על כל הקשיים שהיו מנת חלקנו והוא הסתיים בהחלטתנו הנחושה, לעלות לארץ ישראל למרות כל הקשיים."[118]

ו־ William Glicksman משרטט את המתכונת שלו לביטוי עצמי באושוויץ במילים אלה: "לא שכחנו לרגע אחד שאנחנו יהודים. לא נזקקנו לדת. לא נזקקנו לבית הספר העברי. שמרנו את הלוח בקירבנו. [...] ידענו את התפילות בעל פה כפי שידענו את שמותינו. בכ' בתמוז תש"ד (1944) מתחת לעיניהם של המשגיחים הגרמנים, אמרנו קדיש ביום הזיכרון להרצל."[119]

במקרים מסוימים היתה הציונות במחנות למתחרה בדת ועדות לכך עולה מן הזכרונות של Karla Wagenberg מאושוויץ: "אני נזכרת מה ארע ב־ 1943 ביום הכיפורים. אילמלא צמו האנשים היו אלפים יכולים להישאר בחיים. בצהרים נתנו לנו לאכול ופרץ ויכוח: לצום או לא לצום? זה היה בדם. אני יודעת שבמיוחד זקנים, שעוד איכשהו החזיקו מעמד, לא שרדו את היום הזה מרוב חולשה. ונשבעתי באותו יום: לא עוד! אמרנו, אין אלוהים שיתיר דבר כזה הגורם מוות לרבים כל כך. [...] ואנחנו היינו צריכים להיאבק, כל יום, כל שעה, להיאבק. ובמשך הזמן במחנה העברנו עוד אחרים לצד הציוני, שהדת שוב לא היתה להם משענת."[120]

הקבלה ולעתים לא נדירות גם חפיפה של דת ושל פעילויות תרבותיות במחנות, משתקפות מן המקורות באופן די ברור. המעברים

בין דתיות לבין תרבות נעשו לעתים קרובות בלא מעצורים, כמו במתן שיעורי עברית לילדים בצריפים,[121] בכתיבת שירים שתוכנם התפילה או שבעצמם היו תפילה,[122] בהצגת ריקוד מודרני לניגון של כל־נדרי[123] או בחיבור ניגון חדש לתפילה הנאמרת בפתיחת ארון הקודש והוצאת ספר התורה.[124] אם הושרו בכמה צריפים בלילות שבת בחשאי שירי שבת, היה זה מהלך דתי ותרבותי כאחד.

כדי להתמודד ביומיום ההרסני — אבָל הרצברג רושם ביומן ברגן־בלזן שלו — אדם צריך לארגן לעצמו "מועדון אישי: והדבר מצליח לא רע. מדברים הרבה פילוסופיה ופוליטיקה ועוסקים בפנינים מן הספרות העברית, קוראים בעל פה פרקי תהילים, או שירים של ר' יהודה הלוי. או אז אנו יודעים בבהירות מה ההבדל בין מש"ק האס. אס. לבינינו."[125] אין ספק: תרבות ודתיות ייצגו במחנות מקבילות פונקציונליות ברורות. שני התחומים פעלו ליצירת שותפות ויציבות נפשית, בהציבם סכר אל מול הרס הזהות והאנושיות שבשלילת האישיות; שני התחומים הללו גם הציבו מול האידאולוגיה הרצחנית של האס. אס., ערכים וצורות ביטוי יהודיים ייחודיים וגייסו את ההקשר בין ההווה לעבר ולעתיד באמצעות מהלכים דתיים ותרבותיים לנוכח המציאות הטוטאליטרית במחנה.

ואולם קווי הדימיון הפונקציונלי בין תרבות לדתיות, ככל שהיו גלויים לעין, היו בכל זאת מוגבלים — אכן, בסופו של דבר היו ההבדלים רבי משמעות יותר מקווי הדימיון. לתרבות נודעה במחנה חשיבות מרובה כמכשיר להכוונה חברתית ולייצוב נפשי. אבל פונקציה זאת לא באה לתרבות באקראי או בלא כוונה; האסירים הפעילו אותה גם בשל אותה פונקציה שבה. לעומתה נעשו המהלכים הדתיים היומיומיים לא בגלל תנאי החיים במחנה הריכוז, כי אם חרף אותם תנאים. שימור הדתיות בא למען משמעותה הדתית העל־טבעית — שהרי מאפייני מצוות העשה והלא־תעשה בתורה הם דווקא שאין לבקש את טעם תכליתן ומשקלן[126] — כלומר, אין הן מכשיר שימושי לשמירת היציבות הנפשית. בוודאי היתה לדתיות גם פונקציה כזאת, אך משמעות מימושה של הדתיות היהודית במחנה, לנוכח סיכויי ההישרדות, היתה בהחלט דו־משמעית. מחד־גיסא סיפקה את המינימום של יציבות נפשית שנדרשה לחיים. מאידך־גיסא היתה דווקא שמירת דיני הכשרות והצומות עלולה לצמצם צימצום קטלני את כושר ההתנגדות של הגוף. שימור צורת חיים יהודית־דתית

ייחודית היתה בתנאים אלה, גם ביטוי לשיכנוע שיש אף כאן במחנה הריכוז, ערכים החשובים מן ההישרדות האישית — גם אם היתה תפיסה זאת נחלת מיעוט קטן של האסירים בלבד ואמת מידה למהלכיהם.

מבחינה זאת היה האדם המאמין במחנה כפי שהעיר ז׳אן אַמֶרי ״בעת ובעונה אחת, מרוחק מן המציאות וקרוב אליה, מאשר חסר האמונה. מרוחק מן המציאות, משום שהמבט אל התכלית שמֵעֶבֶר, מאפשר לו להניח בצד את התכנים הראליים ולמקד אותו אל עתיד קרוב או רחוק יותר; קרוב למציאות, משום שמאותן סיבות עצמן, אין הוא מניח למציאות שסביבו להכריע אותו ומסוגל לפיכך לעצבה בכוחו.״[127]

על השאלה אם ניתן על כן להגדיר את המימוש היומיומי של הדתיות במחנות הריכוז כהתנגדות, או לא, אין תשובה נחרצת לכאן או לכאן, אפילו אם מביאים בחשבון את האבחנות שבהגדרת מושג ההתנגדות. תשובה ברורה במישור הפונקציונלי, נתקלת באותה דו־משמעות של המהלכים הדתיים לנוכח סיכויי ההישרדות. לעומת זאת במישור המוטיבציה, המניע *הדתי* הטהור הוא העומד למכשול בפני שיבוץ הדתיות המעשית כתת־כותרת ל ״התנגדות״. וכך ניתן לראות גם עשייה דתית כתופעה חלקית של התנגדות האסירים במחנות הריכוז, אך בד בבד תגלה הסתכלות מאבחנת, שאי אפשר לתאר את משמעות הדתיות במחנות בתמציתה ובייחודיותה בעזרת הקטגוריה של ״התנגדות״.

״תקפותה של המסורת אינה נובעת מן הוודאות של נימוקיה הטובים, אלא מן הוודאות שאי אפשר להסתדר בלעדיה״; כך ניסח הפילוסוף הרמן ליבה (Luebbe) בהקשר אחר את הנמקת התקפות הנורמטיבית של המסורת ומשפט זה מתאים גם למהלכים הדתיים היומיומיים של היהודים במחנות הריכוז.[128] השמירה על דתם, הלַכה למעשה, לא היתה תוצאה של ניתוח שכלתני־תכליתי, של שיקולי תועלת מול סיכונים, כי אם אקטואליזציה של הקשר שתקפותו לא היתה פרי תנאים חולפים, ובו בזמן אקטואליזציה של אישיותם; הרי היתה דתיותם חלק כל כך מהותי של עצמם, שוויתור עליה היה אומר ויתור גם על אישיותם הם.

מחנה הריכוז פעל במגמת השחתה והפחתת ערך של כל מה שלא שירת את הקיום העצמי. ״ואולם הפחתת ערך זאת אינה נעצרת על

סיפו של האדם עצמו. גם האישיות נסחפת במערבולת רוחנית הנראית כגורפת עימה את כל הערכים לתהום של ספקות. [...] אובדן התחושה להיותו בכלל בן־אנוש, נתמכת בעובדה שהאדם במחנה הריכוז חווה לא רק את היותו לחלוטין מושא לשרירות השומרים, אלא גם את היותו מושא לגורל המתעתע בו כבכדור משחק."[129]

על אף האיפיון הקולע של תנאי המחנה בדברי ויקטור פרַנקל, התיזה שלו בעקבות ברונו בֶּטֶלהיים מעוררת שאלות באומרו, שאמנם היה אפשר לגזול מן האסירים במחנות הריכוז את כל אשר להם, אולם לא "את החירות האנושית האחרונה להתאים את עצמם בצורה זאת או אחרת לתנאים הנתונים."[130]

זאת תיזה מוטעית במידה שהיא אמירה *מכלילה* הטוענת לדרגה של אוטונומיה סוביקטיבית, הסותרת עדויות רבות של אסירים לשעבר במחנות הריכוז. ההקשר הנסיבתי של מחנה הריכוז קבע לא רק את מרחב התימרון החברתי, אלא גם את מרחב התגובה המנטלי והנפשי, יותר מן הרמז האידאליסטי שפרַנקל מבקש להצביע עליו. ל"מוזלמן" חסרה החירות הפנימית לעמוד על משמעותם של דברים במחנה הריכוז, כמוהו כנשים ההרות שהרגו באושוויץ את פרי בטנן, כדי שיוכלו להישרד. הכוח ההרסני של מחנה הריכוז — על כך מצביעים מקורות רבים — הצליח לחדור עד גרעין האישיות ולסלק את האוטונומיה של בעליה.

רק במקרים ספורים יוצאים מן הכלל ארע, שיהודים שלא היו דתיים לפני שגורשו, החלו לנהל אורח חיים דתי במחנה הריכוז. לעומתם ויתרו יהודים רבים שהיו לפנים בעלי אוריינטציה דתית, על דתיותם במחנה, אף שכאן אולי היו זקוקים באופן מיוחד להשפעתה בתחום הייצוב הנפשי וההכוונה הרוחנית. אבל דווקא נתון זה מראה כי ליחיד דרושה התאמה נפשית מתקבלת על הדעת למצבו האישי במחנה ולמשמעותו — ויהיה זה באמצעות מימוש דתיותו או בצורות אחרות של תגובה מכוונת בדרך של חזרה אל ערכי מסורת, נורמות או תיאוריות. בוודאי שהיתה אפשרות לאדם להשפיע בחיוב על קיומו במחנה הריכוז במהלכים דתיים גם מבחינה פסיכולוגית; אך בה בעת היתה השפעה מעכבת ומונעת רבת עוצמה להקשר הנסיבתי לא רק על מהלכי האסירים, כי אם גם על עמדתם ביחס לפשרם של דברים.

ובכל זאת אפשר למצוא בתיזה המצוטטת של פרַנקל פרשנות

הגיונית בהחלט למשמעות המהלכים הדתיים במחנות, אם כמובן אין משתמשים בה להכללה. לאותם אסירים שהתאפשר להם, נפשית ונסיבתית, לקיים פעילות דתית במחנה הריכוז, היתה פעילות זאת בבחינת שינוי פרספקטיבה. לפחות בשעת אותה פעילות, הם היו הנפשות הפועלות ולא רק אוביקטים חסרי ישע, הם היו יהודים מתוך הכרעה חיובית חופשית ולא דגם פסיבי של גזע חסר זכות קיום. אל מול מגמת המחנה, להכפיף כל פעילות וקשר חברתי — את כל הערכים והנורמות — לתכלית ההישרדות האישית ולראות את כל היתר בראייה יחסית, הציבה הפעילות הדתית מהלך לא־תועלתי מבחינה זאת; מהלך זה התייצב נגד המבנים ההרסניים של מחנה הריכוז בכך שקנה לו לגיטימיות פנימית וחמק מסמכות ההכרעה של המבצעים, שביקשו לראות את עצם הקיום של האסירים נקבע בכוח ההרג שבידם. דווקא מכיוון שפעילות הדת לא היתה פונקציונלית כי אם בעלת מניע דתי טהור, היא הביאה למחנה מימד אחר שהיה בו גם ראליות נפשית. המהלך הדתי לא נקשר לאילוצי היומיום של המחנה כי אם לדרישות שהציבה הברית בין האל לעמו ישראל — גם ליהודים במחנה. הברית היתה הפרספקטיבה שדרכה ביקשו להעריך את המחנה ולא המחנה שמתוכו היה צריך להבין את הברית.

תאורה של הפעילות הדתית ביומיום של מחנות הריכוז וניתוחה, לא תהיה שלימה, אם לא תביא בחשבון גם את התופעות הנלוות. "היה בנו דחף בלתי נכבש", כתב פרימו לוי על אושוויץ, "לראות בכל ארוע חריג סימן וסמל. כבר שבעים יום המתנו לטקס 'החלפת הכביסה', ונפוצה השמועה החוזרת ונשנית שיש מחסור בכביסה שכן עקב התקרבות החזית, אין הגרמנים מסוגלים להביא משלוחים חדשים לאושוויץ ובשל כך השחרור קרב; במקביל היתה גם פרשנות נגדית, שהעיכוב בכביסה הוא סימן מובהק לחיסול קרוב ומוחלט של המחנה."[131] אם כל פרט, אם כל שינוי היה מכריע לקיום האישי, הרי הוא הצריך תשומת לב והערכה מדוקדקות ביותר, כדי לנקוט בעת הצורך במהירות, את המהלכים הנכונים ולהישרד.

מעבר לכך נמשכו הרדיפות והשמדת היהודים, הוצאתם אל מחוץ לציביליזציה האנושית בצורות שגם בהם היה מימד סמלי. אם גורשו יהודים בקרונות בקר ובאושוויץ הטביעו בהם מספרים כמו בסוסים ובני בקר, אם מיינו אותם ברציף־הסלקציות, כמו בעלי חיים לבית המטבחיים על פי גיל ומצב גופני, ורצחו אותם בתאי הגזים בגז רעיל

שנועד להשמדת חרקים — היו לכך סיבות מעשיות והאס. אס. נועד להקל את מלאכת הרצח. ואולם בד בבד היה לכל זה — ואין חשיבות לשאלה אם התכוונו המבצעים אם לאו — גם משמעות סמלית, שהעניקה משמעות למלוא שלילת הזכות לקיום ולהומניות מן היהודים.

ברור שאותו "דחף בלתי נכבש לראות בכל ארוע חריג סימן וסמל", לא היה מוגבל לאסירים היהודים במחנות הריכוז. "כל ספר שקראנו, אנו הקוראים הרגישים, היה לנו מיד לבלתי נסבל", כך כותב Jean Cayrol בזכרונותיו, "שכן לעתים האמנו למצוא במהלך הזניח ביותר של הגיבור, במצומצמות שבמילותיו, את קיומנו המצומצם שלנו, האמנו לראות דמיון בין הסכנות שנחשפו להן אותן דמויות, לאלה שאיימו עלינו. קראנו את העלילה מלאי פחד, כשאיננו מסוגלים לסיים את קריאת הפרק האחרון. יתירה מזאת, הכל היה עשוי להפוך לסימן רב משמעות או לאות מבשר רעות ליום המחרת; האדם קרא כאן את עתידו."[132]

אך לגבי האסירים היהודים היתה סמליות כזאת עשויה לקבל חשיבות פוטנציאלית אחרת ולו רק משום שסכנת ההשמדה לא נגעה להם רק כיחידים, אלא גם כציבור שתדמיתו כגזע־נגדי שלילי אל מול גזע־האדונים הארי, טופחה גם בידי האס. אס. בדרך רב־סמלית.[133] על רקע זה יכלו מצבים וארועים שנתפסו במחנות הריכוז כסמליים, ללבוש גם הקשרים דתיים, כלומר להעלות שאלות בדבר משמעותה הדתית של אותה סמליות. האם לא קיבלה הנוסחה המסורתית של "העם הנבחר" כפל־משמעות חדש, מקברי, לנוכח אושוויץ? האם לא השתקף מושג "הבחירה" השתקפות שלילית במושג ה "סלקציה"? האם לא קרא מספר־אושוויץ שקועקע על הזרוע לקשר אסוציאטיבי לדרישת האל שבתפילת שמע ישראל "לאות על ידך"?

עד כמה סמליות כזאת עשויה להיות מתסבכת, יתאר סיפורה של הֶלֶנה ב. ממחנה שטוטהוף שליד דנציג. חברתה ורגל אישה בידיה ביקשה עזרה: "והיא החזיקה שוק בידה [לורנס ל. לנגר מתאר במחוות יד את הגודל]. נערה שכבה שם בבית החולים, רגלה נשרה מעליה. היא קפאה. והיא לא הרגישה. היא התעוררה, הביטה וראתה את רגלה מונחת לידה. וכך אמרה [חברתה של הלנה ב., לורנס ב. לנגר]: 'בואי נא. עיזרי לי לקבור אותה.' ולאחר שכבר ראיתי מתים רבים כל כך ובכלל, לא יכולתי לעשות זאת. וזה פגע בי ביותר: שרגל

ויעזעה אותי יותר מכל דבר אחר שם. הייתי ממש היסטרית."[134] יהיה אשר יהיה ההסבר הפיזיולוגי לענין, בפני הסמליות המזועזעת של מצב זה, לא עמד כנראה השיתוק האמוציונלי שבעזרתו ניסו האסירים להתגונן מפני הטראומות של המחנה. ההתפוררות של כל מה שהוא אנושי, המתרחשת במחנה, המוות המתקדם קטע אחר קטע, ביטולו של כל קו הפרדה ברור בין חיים למוות — המתבטא בצורתו הרדיקלית ביותר בדמות ה "מוזלמן" — הניסיון חסר הישע עד כדי יאוש לקבל חזרה, באמצעות הסממן הדתי שבקבורת אותו איבר, מעט מן הכבוד האנושי — כל זה נדחס לתוך הסיפור ועם זה אין לשייכו לשום ז'נר ספרותי או אנושי.

ולהיפך, היו גם מקרים של הקשרים חיוביים לאסוציאציות סמליות מן החוויה האישית, למסורת היהודית. מֶנדי גוּר שהועסק בשלוחה של קבוצת עבודה בפעולות שיקום בתחנת הרכבת של הילדסהיים נזכר: "יום אחד כשעבדנו במקושים, גילינו חומר חום משונה כעין הזכוכית. עד מהרה התברר שלא היה זה אלא סוכר. סוכר אמיתי. נראה שפצצות פגעו ברכבת ובה מזון שנועד לחזית ומחום ההתפוצצות ניתך הסוכר והפך לגושים גדולים. במקום אחד מצאנו תפוחי אדמה 'אפויים' שמורים היטב, ובאחר אפילו פיסות צהובות של ביצים 'מטוגנות'. אכלנו ואכלנו מן הדברים הטובים, שבאו אלינו כאילו מן השמים וחשנו איך כוח החיות שב אלינו. נזכרתי איך יצאו אבות אבותינו ממצרים חרף כל הסכנות ומיד חשבתי על המַן שאכלו במדבר."[135] ואולם ההשפעה המקילה של אותה אסוציאציה לא הרחיקה לכת ובהמשך אנו קוראים: "הגרמנים הרשו לנו לאכול מה שמצאנו על הארץ, אך אסרו לקחת מזה איתנו. בינינו היה נער כבן שש־עשרה מיוגוסלביה, ששובץ בקבוצתנו עם אביו. כשמצא קופסת שימורים לקח אותה אליו. הגרמני שהבחין בדבר, שלף את אקדחו וירה. הנער מת לנגד עיני אביו ולנגד עיני כולנו."[136]

לעתים נקלטו סימנים מאגיים מעודדי מודעות ומשמעויות, כפי שאלי ויזל מראה בדוגמת אסיר אחר באושוויץ: "כשהוא שקוע בהזיותיו הקבליות, גילה עקיבא דרומֶר פסוק במקרא שהגימטריא שלו ניבאה את השחרור לשבוע הבא."[137] ויעקב הֶנֶנבֶּרג שהיה כלוא יותר מארבע שנים במחנות עבודה וריכוז שונים נזכר: "ביום שהוטבע בנו המספר של מחנה הריכוז, חשבתי שאם רק אקבל את המספר 18, אשרוד. מדוע רציתי את המספר הזה? בגלל ה־'חי' העברי. קיבלתי

את המספר 64,242 שחיבור ספרותיו הוא — 18 חי! אולי זה ילדותי, אבל".[138]

ב "מרתף השואה" ליד שער ציון בירושלים אפשר לראות מוצג שניתן להבחין בו שילוב מתוחכם של סמליות דתית כחלק מהתנגדות רוחנית ואלמנטים מאגיים: כעין מעיל עור שאסיר יהודי אולץ להכין לאחד השומרים מיריעות ספר תורה. לאילוץ זה שהאסיר לא הצליח לחמוק ממנו, בחר יריעות קלף כאלה שהכילו את הקללות שבמקרא נגד אויבי ישראל.

על רקע זה נודעה לסמליות במימושה של הדתיות במחנות, משמעות גוברת ובפרקי זמן שונים גם דגשים חדשים, כגון בארוחה המשותפת בלילות שבת או בפסח וזה כשמדובר במחנה שבו מתו אסירים לאין ספור ישירות או בעקיפין מרעב. הסימבוליקה הדתית גם היתה תשובה עקיפה לניהיליזם המנוָול של המחנה. כך הציבה, למשל, ההבדלה במוצאי שבת, אבחנה איכותית והומאניזציה של הזמן אל מול היומיום האפור והמונוטוניות העויינת של המחנה. בד בבד היה במימוש של טכסים דתיים, גם משום החיאה של מהלכים דתיים מן העבר ושיקום מסוים של המשכיות ביוגרפית באמצעות המדיום הדתי.

המודעות למצבים קיומיים רבי משמעות במחנה דרך אותות וסמלים משתקפת מפעם לפעם גם בתיאור הספרותי, הווה אומר במינוח המופיע בזכרונות; אלה רומזים לממדים הדתיים (של יהודים ושל לא־יהודים) גם כשהמחברים עצמם רק בקושי הגדירו את עצמם כדתיים.

כדמות שמימית המעמידה בני האנוש ביום הדין האחרון לימין האל ולשמאלו, מי לחיי נצח ומי לדראון עולם, כך מתגלה יוזף מנגלה בתיאורה של גרֶטָה סאלוס (Salus): "הנה הוא עומד לפנינו, הדן לחיים ולמוות, השטן היפה 'דוקטור מנגלה'. הוא עמד שם, כרקדן־אמן מנומס והדור, המנצח על פולונז כלשהו. שמאלה וימינה וימינה ושמאלה, הראו ידיו תוך מחווה מלַוָוה. אווירה של חן קל שררה לידו, בניגוד מרענן לכיעור הברוטלי של הסביבה וזו הישרתה מזור על עצבינו המרוטים, כאילו כל זה נטול חשיבות. כרוצח עתיר הכנסה, כמשרת נאמן של אדוניו, היה הוא לסמל כזב להשחתה של השיטה. שחקן טוב? אחוז דיבוק? אוטומאט קר? לא, אמן במקצועו, שטן שעשה את מלאכתו בחשק. לדמיין איזו עוצמה, איזו משרה –?

אדון לחיים ומוות — בהנף יד אחד יחסל חיים — בהנף יד אחר יעניק חיים. מאומה, מאומה לא נרמז לְאיש, שום מלאך לא ניצב מאחוריו. אדיש לחלוטין — מכשיר בידי אדוניו — כך הלכו האנשים לימין או לשמאל."[139]

Robert Antelme, אסיר פוליטי בבוכנוואלד, משרטט בתיאור המסדר מקבילה מטפורית להופעת האל: "בבוכנוואלד היינו צריכים להמתין שעות במסדר. אלפים שהיו עומדים. ואז עבר הקול: 'הוא בא! הוא בא!' הוא עדיין היה רחוק. עכשיו נראה ששוב אין כלום בעיקר שום דבר מעבר לאותם אלפים. 'הוא בא!' הוא עדיין לא הגיע, אך הוא דוחק את האוויר, דילל אותו, מושך אותו אליו ממרחקים. רק האלפים, שכן אין כאן כלום, אף אחד, רק הריבועים של האלפים. הוא הגיע. עדיין לא ראו אותו. הוא מופיע. לבדו. פנים חסרי חשיבות, אדם חסר חשיבות, אבל איש אס. אס. האיש של האס. אס.. העיניים רואות את פניו של אלמוני. הוא האיש. האל בעל שנים עשר הפנים. הוא צועד לאורך מבנה האלפים. הוא חלף. ריקנות. שוב הוא איננו. העולם חוזר ומתאכלס."[140]

וגם אצל פרימו לוי חוזרים שוב ושוב מונחים והשוואות דתיים: הלחם באושוויץ היה ל"קוביה אפורה קדושה", הטבעת המספרים נדמית לו כ־"הטבלה לנצרות"; לאחר עבודת פרך כמעט בלתי נסבלת מרעים בקולו צופר שעת הצהרים "כהכרזה שמימית על־אנושית וכאות אלוהי"; אצל המוזלמנים "כבה הניצוץ האלוהי".[141] "את מגדל המשרפה, המתרומם ממרכזו של מחנה בוּנָה שבמתחם אושוויץ ושקצהו מסתתר לרוב בערפל, בנינו אנו. את אבני הבנין כינינו לבֵנים בכל השפות האפשריות; השינאה שיבצה אותם, שינאה וחריקה צורמת, כמו את מגדל בבל, וכך גם כינינו אותו. ואנו שונאים בו את חלום הגדלות המטורף של שליטינו, את הבוז שלהם כלפי אלוהים ואדם, כלפינו כבני אדם."[142]

ולבסוף, התייחסויות דתיות ניתן לגלות גם בתופעה שבמבט ראשון לא נראה בה קשר לדתיות יהודית דהיינו, הניסיון להעביר לעולם באמצעות יומנים ורישומים אחרים עדות מתועדת על הפשע שנעשה בעם היהודי במחנות. הניסיון להעריך את מספר המסמכים האלה שמקורם במחנות, קשה במיוחד. ניתן להניח שהמספר היה גדול הרבה יותר מן המקובל בדרך כלל; מתברר, בראש וראשונה מראיונות עם ניצולים ממחנות ריכוז ומוות, שרבים מן היומנים

והרישומים האחרים שנוהלו שם בחשאי, אבדו, כמו במקרהו של יעקב גבאי באושוויץ: ״ניהלתי יומן למן היום ששיבצו אותי בזונדר־קומנדו ועד 18 בינואר 1945 שבו יצאתי. כתבתי ביומן מדי יום ביומו. כמעט 500 עמודים. בכל יום רשמתי מה ארע, דברים רגילים בהחלט: ׳היום ארע כך וכך ...׳, ׳היום עשינו כך וכך ... ׳בכל יום כתבתי מה שֶהיה בזונדר־קומנדו. [...] אמרתי לעצמי שאולי יבוא יום ואצא לחופשי. אבל את היומן לא יכולתי לקחת איתי כשעזבנו את בירקנאו. איך יכולתי לקחת איתי את 500 העמודים מבירקנאו למאוטהאוזן? מה היו הגרמנים אומרים? הם היו הורגים אותי.״[143]
מעבר לכך, גם בהווה עדיין מתגלים באמצעות קשרים עם ניצולים שוב ושוב יומני מחנות שלא היו ידועים עד כה; מסמכים אלה לא התפרסמו עד עכשיו ולא מצאו את דרכם לאוספים של ארכיונים גדולים כמו יד־ושם או הארכיונים של אתרי הזכרון במחנות הריכוז. בהכנת רישומים אלה ובהסתרתם היה סיכון גדול לאסירים. עצם העובדה שהביאו סכנה זאת בחשבון, שלעתים קרובות שמו את נפשם בכפם כדי לדווח, מראה איזו חשיבות קיומית היתה לרישומים אלה עבורם. בוודאי נבעה חשיבות זאת גם מן הצורך הנפשי לכתוב במחנה, כתיבה שהעניקה לאסירים התנתקות מסוימת וכיווני התמצאות. ואולם לנוכח סכנת הנפשות שהיתה גלומה בתיעוד פשעי האס. אס. במחנה, היה דיווח כזה מצד סיכויי ההישרדות — כמוהו כעשייה הדתית — בבחינת התנהגות דו־ערכית, שעל כן אין להבינה באופן פונקציונלי בלבד.

איזו משמעות היתה לרישומים אלה, ניתן לראות בשתי דוגמאות מתוך קבוצות הזונדר־קומנדו באושוויץ. על השאלה אם הכיר אסירים שהיו בזונדר־קומנדו וכתבו בחשאי יומנים השיב אליעזר אייזנשמידט: ״כן, הכרתי כמה מהם. את המגיד ממקוב הכרתי. הוא היא גבר נאה וגבה קומה ממקוב ודרשן בבית הכנסת שם. בתחילה עבד ב ׳בונקר I׳, אחר כך כשעבדנו בקרמטוריומים, הוא בא לקרמטוריום II, עם זלמן גרָדובסקי שהיה נשוי לאישה ממקוב. הוא השתדל לשמור כשרות, אף שלא היו שם מאכלים אסורים על פי הדין. [...] בבירקנאו כתבו הוא [גרדובסקי, ת.ר.] והמגיד ממקוב בלילות יומנים על הארועים: מאין באו המשלוחים. כמה נרצחו וכמה הגיעו למחנה כאסירים. את הרשימות הסתירו בבקבוקים שמצאו באשפה. את הבקבוקים חתמו בשעווה כדי לשמרם עד החשיפה

לאחר מפלת הגרמנים. אנחנו ידענו שעלינו לשמור כל חתיכת שעווה שמצאנו בפסולת ולהעביר אותה למגיד או לגרדובסקי, כדי שיוכלו לאטום בה את הבקבוקים של יומני הסתר."[144]

מיקלוש נישלי (Nyiszli) מתאר איך הוכרחו אסירים מן הזונדר־קומנדו להכין ספה גדולה לסמל של האס. אס. וזו עמדה להישלח לביתו שבעיר מנהיים. "כבר ימים, מאז ליוויתי את ייצורו של הרהיט, בא לי רעיון. הוא לובש לאיטו דמות של תכנית ... בעוד כמה שבועות ייסתיים פרק הזמן של ארבעת חודשי הזונדר־קומנדו. כולנו נירצח. הדבר ברור לנו לחלוטין. סיגלנו לעצמינו את הרעיון, אנו יודעים, אין מנוס. אך עניין אחד אינו נותן לי מנוח. עד כה מתו אחד עשר מאנשי הזונדר־קומנדו ולקחו עימם את הסודות הנוראים של הקרמטריום והמוקד. אסור לתת לדברים להגיע לידי כך! אנו שוב לא נהיה בחיים, אך לפחות עלינו לדאוג שהעולם ילמד להכיר את האכזריות והשפלות שלא ייאמנו של השיטה המבוססת על אותו 'סדר חדש'. חייבים להעביר מסר לעולם. מכאן! ייתכן שימצאו אותו רק כעבור שנים. אך גם אז הוא יעורר קול זעקה! כשהמוות לנגד עיניהם, מבקשים כל 200 אנשי הזונדר־קומנדו של קרמטוריום II לחתום על המסר. הספה תעביר אותו אל העולם שמחוץ לגדר התיל, בינתיים אל דירתו של הסמל מוּהְספֶּלד במנהיים. המסר נכתב. נמסרו בו בפירוט הפשעים שבוצעו בשנתיים האחרונות. תלייני המומתים צוינו בשמותיהם, השיטות ואמצעי ההשמדו הוצגו וגם מספר הקורבנות לא הושמט. הכותב מטעם אנשי הזונדר־קומנדו הכין את המסר על פי דוגמאות של גלילי קלף עתיקים, בכתב יפהפה ובטוש, שלא ידהה דבר. בגליון הרביעי הופיעו 200 החתימות. את הגליונות הכנסנו לתוך מכלי פח גליליים, וכדי להגן עליהם מאויר וממים הותכו מכסיהם. את אחד הגלילים החביאו הנגרים בקפיצי הפלדה של הספה. גליל שני, זהה בתוכנו, נקבר בחצר קרמטוריוםIII".[145]

לאחר המלחמה נמצאו קבורים במתחמי קרמטוריום II וקרמטוריום III כמה וכמה רישומים ביידיש,[146] טקסטים שנאטמו והוסתרו בקפידה רבה ביותר ונוסחו "בסגנון מדויק ועניני כמעט תנכי" (ראובן איינשטיין [Ainsztein]). הם המשיכו נוהג שכבר התחיל בגטאות. "אותם כדי חלב וקופסאות פח שלתוכם נתחבו הארכיונים הסודיים של גטו וארשה ושנמצאו [רק בחלקם, ת. ר.]

לאחר המלחמה תחת ההריסות, הם בו זמנית הדוגמא החשובה ביותר והידועה ביותר לספרייה זאת של הקטסטרופה."[147]

"תמיד קיווינו שנצליח לחמוק כדי לספר בחוץ מה שעבר עלינו. הדבר היה חשוב לנו יותר מן ההישרדות שלעצמה", כך התבטא פעם אברהם דרגון (Dragon), אחד ממתי מעט אנשי הזונדר־קומנדו באושוויץ שזכו לכך.[148] בשנת 1946 פנה פרימו לוי אל קוראיו כשהוא מפציר בהם קודם שהחל בסיפורו האישי על אושוויץ: "יהיו הדברים האלה בלבבכם/ הרהרו בהם, בשבתכם/ בבית, בלכתכם בדרך/ בשכבכם ובקומכם/ ושיננתם לילדכם./ או שמעונכם יקרוס/ מחלה תכלה אתכם/ ילדיכם יסירו את מבטם מכם."[149]

אם פרימו לוי — שהעיד על עצמו שאיבד באושוויץ את שארית האמונה — מצטט כאן בשינוי קל ובעדכון את תפילת שמע־ישראל, הרי תועד בכך מוטיב המעצב את הספרות שנוצרה לאחר השיחרור, כמו את זאת שיצאה מן המחנות: הדיווח כמילוי משימה קיומית, כחובה בראש וראשונה כלפי המתים. מבחינה זאת היו הרישומים במחנות ובגטאות מהלך שמעבר לביוגרפיה האישית ולא נגזרו רק מן הגורל והמניע האישיים. תעוד זה של הפשעים בעוד הם מתבצעים, לא היה בעיקרו תופעה דתית וברוב המקרים בוודאי גם לא עמד מניע דתי ספציפי בבסיסו. ואולם כתיבה זאת ניצבה במקביל על רקע של מסורת תרבותית ודתית יהודית והצביעה באופן ברור על קווי דמיון במסורת זאת. החובה להציל את הכתוב, מעוגנת ביסוד המסורת היהודית "בראש וראשונה באיסור לגרום לאובדן של כתובים שבהם 'שמות' הקב"ה ואף לגנוז אותם. ההרס המסיבי של החיים היהודיים — עוד במלחמת העולם הראשונה, הפוגרומים שלאחריה ובראש וראשונה במדיניות העקירה הנאצית — הביאו לידי 'חילון' האיסור הדתי והגדרתו מחדש: כל טקסט, כל תעודה ויהיה טבעם אשר יהיה, יישמרו."[150]

עמנואל רינגלבלום, מקימו של הארכיון הסודי "עונג שבת" בגטו וארשה, שגם כתב בעצמו כרוניקה של הגטו, הישווה "את פעילותו לעבודת הקודש של 'סופר' הכותב ספר תורה: 'ברעד בלב תופס הסופר את הנוצה, שכן הטעות הקלה ביותר, תפסול את כל מלאכתו. באותה תחושה ניגשתי לעבודתי זאת.' המשימה המשותפת נשאה את הכינוי *עונג־שבת* ראשית, משום שהקבוצה התכנסה בדרך כלל בשבת ושנית גם בגלל הקדושה שאפפה את המשימה, כמוה כיום השבת

במסורת היהודית.״[151] אצל מנחם קון (Kon), מעוזריו הקרובים ביותר של רינגלבלום הניסוח אולי ממוקד עוד יותר: ״אני רואה חובה קדושה ברישום כל מה שאני יודע״,[152] וגזירה שווה דומה למסורת היהודית גזר פרימו לוי כששאל אם מה שעבר על אסירי מחנות הריכוז ״אינם סיפורים מתנ״ך חדש״.[153]

הציווי ״זכור!״ עובר כחוט השני בכל המקרא העברי — הפועל ״זכר״ מופיע שם לא פחות מ־169 פעם — והמקרא עצמו נענה לאתגר, שכן הוא בראש וראשונה ספר היסטוריה של עם ישראל, שעבורו היסטוריה ודת אינם תחומים נפרדים. הדת היהודית ״רוויה היסטוריה ולא תיתכן בלעדיה. אין הוכחה דרמטית יותר למעמד השליט של ההיסטוריה בישראל הקדומה מאשר העובדה שבני האדם למדו להכיר את האל במידה שהתגלה ׳היסטורית׳.״[154] ההיסטוריה בכללותה נתפסת כאן כהתגלות האל ועל רקע זה, הזכירה ההיסטורית והעברת מסריה זוכים לאיכות ולעדיפות שונות לחלוטין מבכל שאר התרבויות והדתות.

מעבר לכך, הזכירה והעדות נתפסים בתורה ובתלמוד באופן מוחשי גם כחובה אתית. ״...והוא עד או ראה או ידע, אם־לא יגיד ונשא עוונו״, נאמר בויקרא ה׳ א׳. מגמת המחויבות הזאת להעיד היא, לגרום גם לאחרים להיות שותפים לעדות. מבחינה זאת אפשר להסכים ל־ James Young, ״ כי לאותן מחויבויות תנכיות ומשפטיות מותנות, להעיד, היתה השפעה מסורתית על המודעות העצמית של קורבנות השואה כמו גם על הבנת תפקידם כעדים.״[155]

הרישומים המרשיעים של הפשעים במחנות הריכוז ובמחנות ההשמדה, שעדיהם היו המחברים היהודים של טקסטים אלה, לא התיחסו רק למסורת הדתית־יהודית כישות מופשטת, אלא גם כמושג פורמלי, ספרותי. הדברים תקיפים בוודאי בהיבט על ספרות הקינה העברית, ולו רק מבחינה זאת שההיסטוריה האישית משולבת ללא הפרד בהיסטוריית הייסורים היהודית הקולקטיבית.[156] יחודיות השואה כניסיון להשמדה קולקטיבית טוטאלית של היהדות, מנעה מן האסירים במחנות, אך גם ממחברי הזכרונות המאוחרים, לכתוב היסטוריית־ייסורים אינדיווידואלית טהורה.

בין שביקשו המחברים היהודים עצמם להיות דתיים ובין שלא, בסופו של דבר הרי רישומיהם אינם סובבים סביב הטראומה האישית שלהם, אלא סביב הגורל היהודי הקולקטיבי, המשתקף בכל סיפור

אישי. המהות הבלתי נתפשת של מה שחוו האסירים היהודים באושוויץ ובמחנות אחרים ושל מה שסבלו שם, הפכה את שאלת הייחודיות של הקטסטרופה הזאת לפועל יוצא של כל הדיווחים מן המחנות. יהיה כיוון פרשנותה של אותה קטסטרופה אשר יהיה, הוא תמיד נגזר ממבט השוואתי על היסטוריית הסבל היהודית הקולקטיבית ומשמעותה (הדתית). במובן זה ניצבו הדיווחים והרישומים מן המחנות גם אצל המחברים־האסירים ששוב לא היו דתיים — אף שרובם עוד היו מודעים לזכרון קולקטיבי יהודי בעל גוון דתי — ביחס דיאלקטי לצורה היהודית־דתית המוּלדת, שבה ההיסטוריה נקראית. על אף כל הספקות, נשמרו ביכולת התיאור המדויקת של מה שארע במחנות, שורשים המעוגנים היטב בעמקי המסורת היהודית־דתית, לפחות בזיקה מינימלית לשפה ולטכסט, ביכולתם לתאר ניסיון היסטורי ולהעבירו הלאה. רישומי האסירים היהודים במחנות הם עדויות *יהודיות* לא רק על סמך זהותם היהודית של מחבריהם ועיסוקם של הדיווחים ברדיפת היהודים והשמדתם, אלא אף על רקע שפתם, לנוכח ההשמדה שהנאצים כיוונו גם אל התרבות היהודית שבבסיסה היא השפה. ברור שבראש וראשונה היו הדברים בבחינת כורח השעה: איך אפשר להעביר לעולם מסרים מן המחנות, כאשר היתה ההישרדות האישית מונחת על כף המאזניים, אם לא באמצעות טכסטים? ואולם אין זה מונע אפשרות שמשמעות של שפה וטכסט ביהדות, שביסוסה דתי, היתה נוכחת באופן אסוציטיבי גם כאן. ברל לנג (Berel Lang) העיר בקשר לכך כי הקיום וההיסטוריה היהודיים קשורים להיסטוריה של המילה ושל הספר, כך "שהמילה אצל היהודים היא יותר ממכשיר או אמצעי בלבד, היא בבחינת קוו־מתאר, נפש ואתוס של המדבֵּר."[157]

אילו הוציאנו ממצרים
ולא עשה בהם שפטים.
דיינו:

(מתוך ההגדה של פסח)

אילו נתת להם להרגנו,
ולא נתת להם להשפילנו תחילה אל מתחת לשפל הבהמה,
האם לא היה זה דיינו?

ורנר ויינברג,
(אסיר מחנה הריכוז ברגן־בלזן)

פרק 4

החגים היהודיים במחנה הריכוז

אם הייתה העשייה הדתית ביומיום של המחנה רק עניינם של יחידים או של קבוצות קטנות, היה כיבוד החגים במידה מרובה גם ענין חברתי שרבים יותר מן האסירים היהודים השתתפו בו. אם קִיים את הדתיות היומיומית במחנות הריכוז מיעוט קטן של יהודים אורתודוכסים, כיבדו את החגים רבים שלא השתייכו לא לאורתודוכסים ולא לאפיקורסים או לאתאיסטים. גם אם יש בידינו בסך הכל יותר עדויות על החגים במחנות מאשר על קיום היהדות ביומיום, אין פרוש הדבר כי מצב המקורות הנוח יותר יחסית, מאפשר גם במקרה זה, הערכה כמותית מדויקת יותר. הנתונים המספריים המועטים המופיעים בזכרונות הם על פי רוב ביטוי לאידאליזציה של המהלכים הדתיים במובן של מה שתואר כ ״הרואיזם רוחני״ ולא כמקורות היסטוריים מוסמכים; כך לדוגמא אותו דיווח מאחד ממחנות הלוויין של גרוס־רוזן שבו מדובר באורח בולט במספרים עגולים של אלף או מאה אסירים שציינו יחד את יום הכיפורים,[1] או במקרה אחר שבו נטען כי כל האסירים באושוויץ צמו ביום הכיפורים תש״ה.[2] גם אם השתתף מספר ניכר יותר של אסירים בארוע דתי בחגים מאשר בעשייה הדתית של יומיום, הרי בסך הכל מדובר רק במיעוט מן האסירים היהודים, שביקשו לשמר בהקשר זה אורח חיים דתי.

ככל שהיתה הקבלה בולטת יותר בין חג מסוים לבין מצבם של האסירים היהודים במחנה הריכוז, כך גברה חשיבותו של החג במחנה. על כן לא ייפלא שפסח, המסמל את שחרור ישראל מן העבדות במצרים, הוא החג הנזכר מספר רב ביותר של פעמים במקורות על קיום החגים במחנות הריכוז. כאשר הקריאה בהגדה בליל הסדר משיבה על שאלת צעיר הנוכחים: ״מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות?״ התשובה היא עתירת משמעויות וכוונות כמעט לכל אחד מן הנוכחים כפי שלא היתה בחייו מעולם. שכן , ליל סדר

זה לא היה רק שונה לחלוטין מכל לילות הסדר לפניו, אלא גם לילה שונה מכל הלילות במחנה הריכוז בכך שאיפשר בכוח ההיזדהות הטכסית להנפיש את זכר הגאולה ממצרים ולהלביש לה ממשות של ההווה ברוח דברי ההגדה שבכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים. "הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים. כל דכפין ייתי וייכול, כל דצריך ייתי ויפסח. השתא הכא, לשנה הבאה בארעא דישראל. השתא עבדי, לשנה הבאה בני חורין."[3] התתואר קירבה גדולה יותר של זכרון העבר, סבל ההווה ותקוות העתיד מכפי שבאה לידי ביטוי בפיסקא זאת של ההגדה?

הקירבה שחשו אסירים יהודים רבים בחג הזה למצבם במחנה הריכוז, לא נבעה רק ממוטיב השחרור מן השבי, אלא גם מקריאת הכוון והיעד: השחרור מעבדות מצרים מוביל אל החופש בארץ המובטחת, ארץ ישראל. הקישור בין דתיות יהודית להכרה ציונית במחנות הריכוז, שכבר ניכרה במימוש הדת ביומיום — מקצתו במפורש, מקצתו בתת מודע — הפך בפסח לממשי ביותר. חג הפסח אינו משקף לפיכך את השיחרור מן השבי ותחילת המסע אל ארצם של המשוחררים בלבד, הוא מגלם אף זיכרון לארוע שעשה את היהודים לאומה.

לעוצמת ההפנמה של מקבילות כאלה תרמה גם העובדה שסמליותו של חג הפסח — ודומיה עוד יתוארו ביחס לחגים היהודיים בכלל — לא היתה רק במישור האידאות, אלא אף היתה סימבוליקה ממשית ומהותית. גרעינו של הפסח הוא ליל הסדר וההגדה, שבהם נמסר — באמצעות קטעים מן המקרא, התלמוד, המדרש והברכות — על יציאת מצרים; אך אין הוא מתמצה בחוג המשפחה והבית בלבד, אלא מתנהל סביב סעודה משותפת שמהלכה ומרכיביה מסמלים את התוכן הדתי־היסטורי של החג הזה. ההקשר של מחנות הריכוז הנאציים, שבהם מתו אין ספור אסירים ישירות או בעקיפין ברעב, היקנה לסעודה המשותפת כחלק מרכזי של חג הפסח, בהכרח משמעות סימלית חזקה הרבה יותר ממה שהיה מקובל בימים של חירות. בד בבד השתנו הפרופורציות של ההוראות המקובלות לגבי הפסח כמו למשל האיסור על הימצאותו של הלחם — הוראה שלא היה אפשר לעמוד בה אל מול ההקצבה הדלה שבקושי הספיקה להישרדות.

בבימוי מוכתב בדקדקנות, מחיה ליל הסדר את יציאת מצרים

בעלילה תלת־חולייתית של עבדות, הצלה וגאולה. "בהתאם לכך ניתנו לכל המאכלים והמשקאות של סעודת החג משמעות סמלית: המצות ברמז ליציאה הבהולה ממצרים, הן בעת ובעונה אחת 'לחם השחרור' ו 'לחם העוני'; המרור מזכיר את ימי ההשפלה; החרוסת מסמלת את לבני הטיט שהוכנו בעבודת כפייה; כלי ובו מי מלח מעלה את זכר דמעותיהן של האמהות וכן הלאה. [...] מטרת כל אותם מיני מזון ומשקה עמוסי סמלים, היתה לא רק לעורר זכר ימים רחוקים, אלא להחיות בכוח הפוטנציאל המשמעותי שלהם את אותם ארועים מן העבר למען חוויית ההווה. בראייה, בהרחה, במגע ובראש וראשונה בטעימה של המאכלים ושתיית המשקאות, נספגים הארועים המכוננים של העבר אצל המשתתפים פשוטם כמשמעם. הזיכרון נעשה "חומרי" יותר, חלק מן הקיום האישי מתמזג בו, הופך למה שהזיכרון הינו בתרבות היהודית במהותה העמוקה ביותר: תהליך של *זיכרון קיומי, הטמעה ההופכת לזיכרון.* צורה זאת של *זיכרון* ניצבת הרבה מעבר לזכירה גרידא של משהו מן העבר העשוי להיות מאלף גם היום. למעשה צורה זאת של *זיכרון* נעשית חלק של קיומי."[4]

ליל הסדר, מבחינה זאת, אינו מסע דמיוני במנהרת הזמן, כי אם "זכירה נוכחית" (Edna Brocke), "רה־תצוגה קיומית" (Christoph Muenz); אכן, ניתן לראות בפסח את "הטקס המרכזי להפעלת הזיכרון היהודי הקבוצתי" (יוסף ירושלמי).

מה שאולי נראה כאן מעט אקדמי, תיארה קלרה אשר־פינקהוף, שפעלה בברגן־בלזן למען הילדים, בצורה ציורית: "כשקרב הפסח, חג השחרור ממצרים, חיו הילדים ואני בין סיפורת למציאות, בין היסטוריה להווה. זה היה למעשה היינו הך. כשרתמו את הגברים לעגלת אשפה, במקום סוסים והאיצו בהם בצעקות, כששאגו שומרי האס. אס.: 'עצלנים!' [...], היה זה כאילו דיברו את שפת התנ"ך. לא הייתי צריכה להרבות ולספר על העבדות במצרים; הדברים היו ידועים מדי. אשר לשיחרור, הוא עדיין לא היה ידוע. פעם דיברנו על כך כשנכנס איש אס. אס. לצריף לביקורת. ניצבנו זקופים עד שיצא, אך כשעבר לאגף השינה של הצריף והיה מחוץ לטווח שמיעה, אמרתי בעודי עומדת זקופה: 'על תשכחו זאת. כשדיברנו על המצרים, הוא נכנס.' "[5]

באף לא אחד ממחנות הריכוז לא היו תנאים חומריים לקיומו של ליל סדר במלואו. וכך נותר לעתים קרובות רק הדמיון, כפי שתואר

בראיון לגבי ברגן־בלזן: "באפריל 1945, אז כבר היה המצב בלתי נסבל, ישב אדם עם אישה ושישה ילדים וניהל סדר פסח. אם היה ספר בידו, איני יודע, או שעשה הכל בעל פה. 'ובכן, אילו היינו כעת בבית, הייתי נוטל כעת את הידיים, לוקח צנונית ומברך עליה ברכה זאת.' ואז זה נמשך. ואז שאלו הילדים את השאלות הללו. ואז זה נמשך. 'אילו היינו כעת בבית, אז היינו', וכך זה נמשך כל אותו ערב. כל אחד עשה שם את סידוריו שלו."[6] דרך אחרת לפצות על החֶסֶר, היה בייצור תחליפים; אבל גם כאן קבעו התנאים הספציפיים בכל מחנה, מה היו האפשרויות שעמדו לרשות האסירים. כך נשמרה למשל קערת סדר מנייר ממחנה טרזיינשטאדט, הדפס־אבן על נייר אפור ועליו מאכלי ליל הסדר מצוירים וציון שמם; הקערה נועדה בראש וראשונה לסדרי פסח של צעירים בטרזיינשטאדט.[7]

מאחר שחסרו הגדות מודפסות או ליתר דיוק כתובות, נקראו על פי רוב לפני שאר הנאספים הקטעים החשובים ביותר שזכרו כמה מן אסירים בעל פה. במקרים יחידים גם נעשה ניסיון, כמו בתפילות, לשחזר את ההגדה בכתב, כדי שמספר רב יותר של אסירים יוכל להיעזר בה. סימון אונסדורפר (Unsdorfer), בנו של רב מברטיסלבה כותב בזכרונותיו מ־Nieder-Orschel, שלוחה של מחנה הריכוז בוכנוואלד: "שוב פניתי לשיף וביקשתי ממנו 'לארגן' יותר נייר מן המשרד כך שנוסף על הלוח העברי גם אהיה מסוגל לרשום את ההגדה עד הפסח. שיף שימח אותי בכמה דפי נייר זרוקים אך ייחודיים, משום שבצד האחורי של רובם היו שירטוטי תכנון של מטוסי קרב. כל יום, בשובי ממשמרת הלילה, עמלתי שעה על ההגדה שלי. לרשום מן הזיכרון את סיפור יציאת בני ישראל ממצרים היתה משימה כדאית. זה עזר לי להרחיק את מחשבותי מן הטרגדיה הנוראה ומן הדאגה לעתיד. אפילו בשעות העבודה נסיתי לרכז את תשומת הלב אל קטעי ההגדה שעדיין הייתי צריך לכתוב."[8]

במרכז המאמצים לחוג גם במחנות את הפסח ככל האפשר על פי המסורת, עמד האיסור על אכילת לחם והמצווה של אכילת מצה. כמו גם בדתיות של היומיום בכלל, התאפשר אף כאן לרוב האסירים שביקשו לשמור את הפסח, רק קיום חלקי של המצווה. "פשרה" כזאת בין קיום המצווה לתנאי הכפייה של המחנה הייתה יכולה להיות למשל, לוותר, בהעדרן של מצות, על הלחם ולהחליפו תמורת מוצרי מזון שונים עם אסירים אחרים: "אני נזכר שהייתי בפסח

במחנה ולא רציתי לאכול לחם. אחותי ואני החלפנו את מנת הלחם שלנו בשני תפוחי אדמה חיים."[9]

המצה היא סמלית כל כך לפסח עד שהוא מכונה במסורת היהודית גם "חג המצות". וכך ניסו אסירים בעלי תודעה דתית בכל מקום שהיתה אפשרות במחנות, להכין לעצמם מצות כסמל המרכזי לחג הפסח. גם מבחינה זאת היו ההבדלים בין המחנות השונים קיצוניים ביותר: בעוד שבמחנות רבים כלל לא היה ניתן להעלות על הדעת הכנתן של מצות, הועמדו בטרזיינשטאדט מצות לרשותו של כל אסיר יהודי שביקש, וזאת באישור מפקדת המחנה.[10]

אברהם דרגון, שהשתייך לאחד הזונדר־קומנדו של אושוויץ, נזכר: "אצלינו למשל היו יהודים דתים שרצו לאכול מצות בפסח. מה היה אפשר לעשות? כשהגיעו טרנספורטים שנמצא בהם קצת קמח, לקחנו אותו אלינו לבלוק שבמרכזו עמד תנור מארך. מנעורי בבית ידעתי איך אופים מצות, שכן לפני הפסח תמיד עבדתי במאפיה כדי להרוויח כסף. ובכן, אפיתי כמה מצות על התנור בבלוק. יכולנו לעשות זאת, משום שהיינו מבודדים ואיש לא ראה או ידע מה עשינו."[11]

ואליעזר אייזנשמידט — גם הוא מן השורדים את הזונדר־קומנדו באושוויץ — מוסיף: "לקראת פסח תש"ד (1944), כשלחץ התנאים הוקל במקצת, שיחד אחד מאיתנו עובד אחראי של המטבח — במטבח עבדו על פי רוב שבויי מלחמה סובייטים — כדי לקבל מעט קמח. רצינו לאפות מצות, כדי שהמגיד ממקוב יוכל לנהל סדר פסח. אני הכנתי גלגילת־שיניים לחורר את בצק המצות. בלילה הצתנו אש בתנור. וכך אפינו מצות; לא פחדנו שכן כבר היינו זמן רב במחנה. מאחר שלא היה לנו יין, אמר המגיד: — ואני עוד זוכר את זה היטב — 'אנו מברכים על התה' "[12]

אבל לעתים קרובות היה קשה ביותר ואפילו לא ניתן בכלל להשיג קמח למצות במקום לחם. יוסף גיטלר־ברסקי (Gitler-Barski), רשם ב־ 1.4.1944 ביומנו במתחם המיוחד ליהודים מפולין שבברגן־בלזן: "מתכננים לערוך סדר בשמונה בחודש. הוכנה רשימת אנשים שעליהם להשתדל להשיג קמח עבור מצות במקום לחם וירקות חיים במקום מרק." אך משנתגלה ארבעה ימים אחר כך שֶהוברחו גלויות דואר אל מחוץ למתחם המיוחד, הטיל האס. אס. עונשים קיבוציים: "ראשית סולק גרוספלד מתפקיד זקן־המחנה, נאסר לאפות מצה ואנו נלקחים לעבודה."[13]

כאשר הושג קמח למצות, עדיין היה שוני בביצוע מבחינה מעשית ואווירתית, אך מכל מקום ראו בו ניצחון על האס. אס.. שתי דוגמאות מברגן־בלזן עשויים להבהיר את התמונה. כך תיארה שלי כהן (Cohn) בראיון את הכנותיה לליל הסדר בברגן־בלזן: "איני יודעת מי, אולי היה זה אחד מזקני־המחנה שלנו, אך מישהו קיבל מעט קמח, בקושי ספל, עבור כל צריף. אפיתי מזה מצות. אך כמובן לא היתה זאת מצה ממש והיה חורף ועדיין דלק תנור גדול בצריף שבקושי חימם וכל אחד רק רצה להרתיח עליו ספל מים. אני אפיתי עליו מצות, כלומר עירבבתי את הקמח במים, יותר מזה ממילא לא היה לי והנחתי זאת עליו, וכשזה השחים מעט, היו אלה מצות."[14]

כעין סיפור הרפתקאות נשמע מנגד בדיווחו של שלמה סמסון (Samson) על תכנון כמעט אסטרטגי לייצור מצות באותו מתחם של ברגן־בלזן שבו הוחזקה גם שלי כהן — "מחנה הכוכב". לאחר ש"אורגן" באמצעות "קשרים" קמח ממטבח האס. אס., "התברר שהענין כלל אינו פשוט כל כך. ראשית, היה צורך לפתור כמה בעיות מעשיות ושנית היה ברור לי שהסכנה באפיית המצות היתה גדולה לפחות כמו הסיפוק מאכילתן. היה עלי ללמוד היטב את ההוראות הדתיות לאפיית מצות, כדי שנקבל מצות כדת וכדין, שעליהן ניתן לברך בלילה הראשון של הפסח 'על אכילת מצה' לזכר יציאת בני ישראל ממצרים. נדרשו לנו שתי 'פלטות' חשמליות שהיו חייבות לעמוד זו מול זו, כדי שהמצה תיאפה בו־זמנית משני הצדדים. למלאכה גם נדרשו כמה כלים שלא באו לפני כן במגע עם חמץ. היינו צריכים למצוא מקום מתאים, שבו יכולנו לאפות כמה שעות באין מפריע. ולבסוף, הבעיה החמורה ביותר, נזקקנו לזרם חשמל בלילה, משום שהאפייה במשך היום היתה מסוכנת מדי. את הבעיות הראשונות פתרנו במהירות. היו ב"מחנה הכוכב" די רבנים, שמהם קיבלנו הן את הוראות האפייה והן את הכללים להכנת מקום העבודה והכלים. את כלי הבישול מצאנו בבית החולים ושם גם נתגלה בפינה שקטה, המקום המתאים. הבעיה הקשה ביותר ובהחלט המסוכנת ביותר היתה איך להשיג זרם חשמלי. בשעה תשע בערב היה כיבוי אורות בכל הצריפים ובכלל זה צריף בית החולים. המתג הראשי היה במקום ששכן בו 'ראש הבלוק' וכל הרשת בצריפים היתה מנותקת כל הלילה. בענין זה פניתי אל האסיר היחיד שאולי היה יכול לסייע, החשמלאי של המחנה יעקב גוטמן, מקבוצת ההכשרה של אֶנְסְחֶדֶה.

יעקב עבד כמעט תמיד עם החשמלאי של האס. אס., אך לאחר שנה בעבודה זאת, זכה לחופש תנועה רב יותר מכל אחד מיושבי המחנה ולגישה חופשית לדרך הראשית שבשוליה נמתח קו החשמל על עמודי עץ. על עמודים אלה היו לא רק קווי התאורה לצריפים, אלא גם הקווים לתאורת שבילי המחנה שפעלה גם בלילות והקו לזרקורים על מגדלי השמירה. הזרם בכבלים אלה הופסק רק בזמן אזעקה מפני הפצצות מן האוויר. הפתרון לבעית הזרם היתה כדלקמן: שעה קלה לפני תשע בערב היה עלי לשחרר את כל הנורות בצריף בית החולים חוץ מן הפינה שיועדה לאפייה. את פינת 'המאפיה' היה צריך להאפיל בשמיכות כך ששום קרן אור לא תסתנן החוצה. יעקב גוטמן טיפס על העמוד ברחוב המחנה הקרוב לצריף שלנו וחיבר את זרם הזרקורים לקו צריף בית החולים. ביום שלאחר מכן היה צריך לחזור ולטפס על העמוד כדי להחזיר את המצב לקדמותו. לאחר לילה ארוך ומאומץ, שבמהלכו חווינו פחדים לא מעטים, היו מונחים במזוודתי הישנה מספר נאה של מצות עגולות שקוטרן תאם את קוטר ה 'פלטות' החשמליות. [...] במצות הללו לא ראיתי תוספת מזון, אלא רצון לתת לידידים ומכרים רבים אפשרות לאכול בליל הפסח חתיכת מצה ולברך עליה. אף על פי כן היתה הזהירות צו השעה, והאנשים היו חייבים להיות מהימנים. לאחר הכל היה הענין מסוכן מאד, — אך הסתיים בכי טוב. אין מילים לתאר את שמחת ידידי ואת הפתעתם כשהבאתי להם בליל הפסח מצה לאיש. כמובן שכולם ביקשו לשמוע את 'סיפור המצה' כולו, שהוגש באותו לילה לשולחן הסעודה עם סיפור יציאת מצרים."[15]

אך על אף מאמצים כאלה, לא היה אפשר — אם נשאר לצורך הדוגמא בתחומי ברגן־בלזן — לספק מצות לכל האסירים במחנה בעלי התודעה הדתית שרצו לחגוג את הפסח. על כן התירו שלושה רבנים ראשיים מהולנד, ממתחם מחנה "הכוכב" שבברגן־בלזן, לאכול בנסיבות אלו לחם בפסח ואף קבעו כי מצווה היא; הם חיברו תפילה מיוחדת לענין שהיה צריך לומר אותה לפני אכילת הלחם בפסח: "קודם לאכילת חמץ יאמר בדביקות: אבינו שבשמים, גלוי וידוע לפניך כי ביקשנו למלא רצונך לאכול מצה בפסח ולקיים איסור אכילת חמץ. אנחנו אבלים כי העבדות מונעת אותנו מעשות רצונך בעוד אנו נתונים בסכנת חיים. רצוננו עז לקיים מצוותך: 'וחיו בהם' ולא תמותו בהם ולמלא מה שנאמר: 'ונשמרתם לנפשותיכם'. על כן

תפליתנו אליך: חיינו! שמרינו והצילינו במהרה, שעל כן אנו עושים את רצונך ומקיימים את מצוותיך — לעבדך בכל ליבנו. אמן."[16]

את מקומו של הפסח אצל האסירים היהודים יכול להעריך רק מי שמודע לאותו מצב של תוהו ובוהו ומוות המוני, שבו עדיין נחוג החג בסוף מרס 1945. וכך אפשר לתפוס את משמעות דיווחו של שלמה סמסון העוסק באותה תקופה ועשוי להיראות בקריאה מנותקת מן ההקשר, כמעט כהתמודדות עם אתגר ספורטיבי — רק תוך כדי השלמה; זאת נמצאת בתיאור המצב בברגן־בלזן בתחילת 1945, כפי שהוא משתקף ביומנה של חנה לוי־הס (Le'vi-Hass) בינואר אותה שנה: "תת־תזונה כללית. רק בעמל רב אדם מצליח לנוע. אין איש שעולה בידו להלך זקוף. כולם מתנודדים, גוררים את הרגליים משפחות שלמות מתות בתוך ימים מעטים. מ. הזקנה מתה מהר; יומיים לאחר מכן הגיע תור בעלה, ואז הילדים, מן הרעב והכינים. אחד מהם, נער קצר ראייה לא הצליח להתמודד עם החרקים ששטפו את גופו, חדרו עמוק לעורו ונאחזו אפילו בריסים שלו — חזהו שחור לחלוטין מאלפי הכינים ומושבותיהן. דבר כזה לא נראה לפני כן ואיש לא היה מעלה על דעתו שדבר ממין זה יכול לקרות. האומלל נהרס כולו, חושיו כהו, הוא נראה כמו אידיוט. אומרים שהיה נער איטליגנטי מאד — לפנים. היום הוא גורר את גופו הארוך, הגרום לאיטו מקצה הצריף ועד קצהו, נאנח ומיבב. כולם חומקים ממנו. [...] המוות התנחל סופית בינינו. הוא הדייר הנאמן ביותר שלנו, הוא נוכח תמיד ובכל מקום. עקב היחס המביש האנשים מתים בהמוניהם מרעב, מהשפלה, מדיזנטריה, מחרקים. הם נופלים, הם מתמוטטים, מספרם קטן במהירות."[17]

בחודש מרס 1945 לבדו, מתים בברגן־בלזן יותר מ־18,000 בני אדם ברעב ובמגפות, שלמניעתן אין האס. אס. משקיע שום מאמץ רציני. באותו חודש ארעו גם המקרים הראשונים של קניבליזם; מאחר שלא היתה במחנה משרפה גדולה יותר, נערמו גופות המתים בהמוניהם בצריפים ומחוצה להם. סימון גוטמן מסכם ביומנו את אותם השבועות והימים בברגן־בלזן: "40° חום, 40.5-41° [...]. שמונה ימים חסר הכרה — פארא־טיפוס — הודות לעזרתו של אחי יעקב ולטיפולו [אני] שב להכרתי. האוכל מורכב מ־3/4 הליטר מרק קולראבי ו־3 סנטימטרים של לחם ביום. לאחר כמה שבועות נעלם הלחם. לימיני, לשמאלי, בכל מקום אנשים מתים ברעב. [...] פסח

מגיע. את ליל הסדר הראשון אנחנו עושים ליד מיטתי, יעקב וצבי נויברגר נמצאים שם. אחדים אפו מצות קטנות ולפיכך אנו יכולים לעשות קידוש.״[18]

ביומנו הנזכר של אבֶל הרצברג, שהיה בראשיתו מלא הירהורים בשאלות של פילוסופיה דתית, נמצא כעת רק עוד הערות קצרות ולקוניות: ״סיכויינו ממש מזהירים. הברירה היא בין טיפוס הבהרות לבין טרנספורטים. את משמעותם של טרנספורטים אנו רואים כאן יום יום אצל האסירים — גופות — גופות — גופות. התמותה שוב עולה. טיפוס הבהרות, טיפוס ושלוש פעמים בשבוע חתיכת לחם זעירה. [...] למרות כל אלה חגגנו אמש את ליל הסדר. ׳סדר׳ היסטורי — ל ׳מרור׳ לא נזקקנו — קיבלנו אפילו יותר מאשתקד. — מישהו אפה מצות מקמח שהישגנו. טעמן היה טוב מאד.״[19]

באותו ליל סדר ביקר יוזף וייס, שהיה זמן ממושך ממלא מקומו של ״זקן היהודים״ במחנה הכוכב, בצריפים שונים במתחם כדי לשאת דברים קצרים לרגל הפסח: ״ביקרתי בערב בכל הצריפים של קבוצתנו [...] ואמרתי בקצרה כדברים האלה: ׳יש סתירה באמירת המשפט מן ההגדה: ׳כל דיכפין ייתי ויֵכוּל.׳ היום ההיפך הוא נכון כאן, כולנו רעבים, אנו מן ההנהגה שוב איננו יכולים להשיג דבר, עניני התזונה מיאשים. איני יכול לתת לכם לחם, רק במילים אני יכול להפיח בכם אומץ, החזיקו מעמד בחמש הדקות האחרונות. אלה חמש הדקות האחרונות, גם אם אין אנחנו קוראים עיתונים ושומעים רדיו, אנו חשים זאת. אנחנו משתייכים לאותם יהודים אירופים מעטים, שאולי ישרדו את רצח העם הזה, עלינו להחזיק מעמד, משום שחובתנו להשתתף בבנין תחייתו של עמנו היהודי.׳ ״[20]

איזו השפעה היו לדברים על חבריו האסירים, ניתן לתאר באופן הטוב ביותר במילותיו של צעיר מקרב האסירים, שבעצמו לא פיתח בברגן־בלזן שום פעילות דתית: ״ליל סדר אחרון במלחמה בברגן־בלזן. היה ערב, לילה חשוך לחלוטין. שכבנו על המיטה, האזעקות מפני התקפות מן האוויר כמעט שלא פסקו. אור קלוש מהבהב ויוזף וייס נכנס לצריף, נר בידו והוא מדבר בשקט, ברצינות ובמלוא הרגש. היה זה רגש שנגע אפילו בי. הוא דיבר על הסוף הקרב, השיחרור הממשמש ובא. כולם הקשיבו בנשימה עצורה.״[21]

אך דווקא האופי המסורתי, משפחתי של הפסח ובעיקר ליל הסדר, היה עלול פסיכולוגית לקבל במחנות הריכוז גם גוון דו־ערכי; שהרי

סביר כי הזכרונות מלילות הסדר המשפחתיים בשנים עברו, העלו מחדש את אובדן כל אותם יקירים בצורה מכאיבה במיוחד. ישעיהו רכטר אירגן בשנת 1944 ליל סדר בצריפו במערך המחנות Skarzysko-Kamienna, שאת אווירתו תיאר כך: ״כשקרב הפסח התעוררו אצל האנשים געגועים נוראים אל ׳הביתה׳ ששוב לא היה להם ואל המשפחה שאבדה להם ועם זה, התגעגעו לחג ולמסורת היהודית. [...] אפינו מצות על התנור בצריף [...] ובמקום יין לקחנו קפה שמזגנו לתוך קופסאות. תפוחי אדמה וגזר שימשו לחרוסת ולשאר מאכלי החג. [...] ׳הישגנו׳ שולחן וכיסינו אותו בנייר. [...] שלושים אסירים ישבו סביבו. [...] לא היתה לנו הגדה. שררה דממה מוחלטת ואז קם בְּני והחל לשיר: ׳מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות?׳ [...] את ההמשך שוב לא שמענו. לאחר המילים הללו התחיל כל אחד לבכות. זאת היתה ההגדה שלנו, ההגדה שהעלינו, אנחנו היהודים באותו סדר פסח Skarzysko-Kamienna.״[22]

אין זה מפתיע שהיום היהודי הקדוש ביותר, יום כיפור, נזכר במקורות מספר דומה של פעמים לזה של הפסח. עם זה מעניין לציין שלא כמו לגבי הפסח וחגים אחרים (שעוד יוזכרו), אין כמעט איזכור בספרות היומנים והזכרונות לערכים הדתיים של היום הזה — כלומר לשאלות של אָשָם וכפרה, לא רק בין אדם לאלוהיו אלא דווקא בתחום היחסים בין אדם לחברו. למען הדיוק: בדיווחים על קיומו של יום כיפור במחנות, לא תימָצֵא הצבת עימות אקטואלי בין הנושא הדתי של יום הכיפורים לבין מצבו של האדם במחנה הריכוז.

במקום זאת יימצא במרכז אותם דיווחים המהלך הקונקרטי של היום. נזכרים בראש וראשונה תפילת כל־נדרי כמוקד התפילות של יום כיפור ובעיקר שמירת הצום, שהרי יום הכיפורים הוא החמור בצומות ובימי הכפרה בלוח היהודי.

מן הסתם יש הסברים שונים לעובדה שכמעט אין בספרות היומנים ובספרות הזכרונות המאוחרת יותר, ייחוס אקטואלי של יום הכיפורים אל המצב במחנות הריכוז; גם המתכונת של העברת המקורות והמקריות שבה, אינן ההסבר האחרון בחשיבותו. ואולם לנוכח המקבילות הרבות ורמיזות האקטואליזציה שיש במקורות דווקא ביחס לחג הפסח במחנות הריכוז, אין הסבר זה יכול להיות היחידי.

יום הכיפורים לא היה ציון לארוע היסטורי בדומה לפסח או

לפורים שממנו ניתן למתוח קווים מקבילים לארועים היסטוריים בני הזמן, לשואה ולמחנות הריכוז. אך בראש וראשונה נראה, שאותה קטגוריה של אָשָׁם שבמרכזו של יום כיפור, הצליחה אך בקושי לעורר בלב האסירים היהודים במחנות הריכוז הנאציים את הד ההקבלה למצבם במחנה ולמשמעותו. האם באמת עוד היה טעם לחפש את האָשָׁם של היהודי היחיד מול אלוהיו לנוכח מה שארע ליהודים בגטאות, במחנות הריכוז ובמחנות המוות? האם לא היה ראוי כאן יותר לחפש את אשמת האל, שנתן לכל זה לקרות ולהימשך? האם ניתן לדבר על אשמה, אם נותרו ליהודים במחנות רק אפשרויות מעטות ביותר למלא את חובותיהם הדתיות? האם לא הפכה בכלל הקטגוריה של אָשָׁם במחנות לדבר שעבר זמנו, עם קריסתן של אמות המידה המסורתיות, הדתיות־אתיות או אובדן היכולת שלהן להצביע על דרך, אל מול הדילמות המוסריות ומלחמת ההישרדות?

ומעל ומעבר לכל זה: האם לא היו היהודים בכללם קורבנות חפים מפשע של כוח רצחני בלא אח ורע? האם לא היה ראוי לדבר דווקא כאן במחנות על אשמת המבצעים במקום זאת של הקורבנות?

או, אם לומר זאת במילים של אלי ויזל: "כל־נדרי, ששיחרר אותנו מכל נדרינו שנעשו בכפיה, נראה לי כעת אנכרוניסטי, אבסורדי [...] כל־נדרי? בדיחה עצובה. כאן ועכשיו, שוב לא היינו צריכים להתחייב לנדרים נסתרים או להתכחש להם: הכל היה גלוי ובלתי־חוזר. ואז הגיע הווידוי, אותה הודאה גדולה בחטא. ושוב נשמע הכל מזויף, שום דבר כבר לא נגע לנו. אשמנו; בגדנו; גזלנו; מה? אנחנו? אנחנו חטאנו? למי? במה? בגדנו? במי? בלא ספק היתה זאת פעם ראשונה מאז שפט האל את ברואיו, שהקורבנות עצמם מכים על חטא פשעי רודפיהם."[23]

להצהרה הזאת ניתן אישור בנימת המקורות המוסרים על מהלך יום הכיפורים במחנות. כך למשל הטעימו המקורות את האיכות האמוציונלית של ניגון כל־נדרי באזני האסירים, כמו במקרהו של ליאון ז'אלט (Szalet): "פתאום קטעה נעימה נוגה את הדממה המעיקה. היה זה הצליל המקונן של תפילת 'כל־נדרי' הישנה. התרוממתי כדי לראות מאין הוא בא. קרוב לקיר האיר הירח את פניו המורמים של איש זקן, ששר לעצמו בדביקות חרישית כאילו שכח את קיומו. [...] תפילתו עוררה את הקבוצה דמויית רוחות בני אדם חסרי תחושות, לחיים חדשים. אחד אחד התרוממו האנשים וכל העיניים

הופנו אל הפנים מוארי אור הירח. התישבנו בשקט כדי שלא להפריע לזקן והוא לא הרגיש שאנו מאזינים לו. כשהשתררה לבסוף דממה, אחזה בנו התרגשות שרק אדם חש, שחווה נפילה כפי שנפלנו אנו ואז, בתוקף הכוח המיסטי של תפילה נצחית, הוא מודע עוד פעם אחת לעולם הרוח."[24]

באופן מרשים אולי עוד יותר תיאר שוני (Shony) בראון בראיון את ההשפעה הנפשית האפשרית של כל־נדרי על האסירים: "בספטמבר הובאנו מצרפת לכופנדורף (Copendorf), מכרה מלח גדול. היתה זאת עבודה שוחקת בצורה נוראה. וביום כיפור נעשה פתאום חושך בכל רחבי המכרה. חושך מוחלט. והינחנו את הפטישים והתיישבנו. רווחה קלה, לפחות הפסקה קלה. חשבנו שזה רצון האל, אתה יודע, שלפחות ביום כיפור הוא שולח לנו משהו — חשיכה, כך שנוכל לנוח מעט. ואחד השבויים החל לשיר את כל־נדרי. והאמן לי, אני יכול לשמוע את זה. גם עכשיו עדיין אני יכול לשמוע את זה. ואז החל אחר. ועוד אחד. היינו שם כ־ 60 עד 80 איש. ואז אפילו אלו שלא ידעו את המילים ואולי אפילו לא הכירו את הניגון, אך כולם הצטרפו בזמזום. ובתוך דקה או שתי דקות התמלאה כל המחלקה בכל־נדרי, אותו ניגון של יום כיפור."[25]

החותם הזה אפילו ניכר עדיין בדיווחו של שמואל שמולביץ׳ על ארוע קוריוזי במחנה דורה בסתיו 1944: "בליל יום הכיפורים עלו זכרונות העבר. סיפרנו זה לזה איך נהגנו להתאסף בחג הזה בבתי התפילה בערים ובעיירות. לפתע נפתחה דלת הצריף במכה מהממת ומפקד המחנה שנודע כ ׳כלב בעל אוזניים׳ נכנס פנימה. הוא ידע היטב שהיה זה ליל יום הכיפורים ומה משמעו ליהודים. הוא ציווה עלינו לשיר לו שיר יהודי עליז. בצריף שררה דיממת מוות. היינו כארבעים יהודים ואיש לא פצה את פיו. ראינו בפניו האכזריים את קוצר הרוח והזעם הגוברים. לפתע קם אחד היהודים, שהיה כנראה חזן ואמר כי הוא מכיר רק שיר אחד אך זה אינו עליז. המפקד ציווה: ׳קדימה יהודי, שיר!׳ והיהודי שר את כל־נדרי. היה לו קול עמוק וחם והוא השקיע בתפילה הזאת את כל נשמתו. פחדנו שהשיר לא ימצא חן בעיני המפקד. אך ארע כעין נס! פניו האכזריים התרככו קמעה. הוא האזין בקשב, נראה שהתרשם מכוחה הגדול של המנגינה. הוא אמר לנו: זה אמנם לא היה שיר עליז אך זה היה שיר יפה.׳ כשאמר

מילים אלה, קם ויצא. ביציאה אפילו איחל לנו 'לילה טוב' והוסיף כי מן הראוי שנלך לישון".[26]

ואולם תגובה זאת היתה יכולה להיות גם שונה בתכלית וכך נדרשו אמצעי זהירות, ככל שניתן, כפי שתיאר ג'ק גולדמן בקשר לסכסנהאוזן: "היה לנו מזל גדול בזקן־הצריף שלנו שהיה איש נעים הליכות. הוא לא היה יהודי אך אסיר במחנה כבר משנת 1933. ביום כיפור איפשר לעשרה אנשים להישאר בתירוץ שהם חייבים לנקות את הצריף. היו לנו שם שקי קש שעליהם ישנו ובמשך היום היינו צריכים לערום אותם ליד הקיר האחורי. הפעם השארנו רווח בין הקיר לבין השקים ובו עמדו הגברים והתפללו. החזן מקרקוב עשה כמיטב יכולתו לנהל את התפילה מתוך הזיכרון."[27]

אמצעי הזהירות היו כמובן דרושים בפועל, אך דווקא בחגים היהודיים היה צריך להביא בחשבון התנכלויות מצד אנשי האס. אס. — כפי שכבר תואר בפרק — 1 במיוחד באותם מקרים שהפעילות הדתית היתה בולטת לעין והדברים הגיעו לעימות גלוי. כך הורשע ב־1992 מש"ק האס. אס. יוזף שוומברגר בבית המשפט המחוזי בשטוטגארט, על כי ירה למוות ברב פרנקל במחנה לעבודת כפייה Rozwado ביום כיפור משום שהרב סירב לעבוד.[28]

מבחינת ההשפעה הפסיכולוגית לא היה זה מכריע אם נבעו ארועים כאלה ממסע מכוון של האס. אס. נגד הדתיות היהודית, או מהיתקלות מקרית שהזמן גרמה, כפי שנראה מדיווח של יעקב גבאי על יום הכיפורים באחד מצוותי הזונדר־קומנדו באושוויץ: "אני נזכר ש 'יום כיפור' חל בארבעה באוקטובר 1944. ביום שני בערב ראיתי איך הכינו היהודים הפולנים בזונדר־קומנדו הכל — ספרי תורה, ספרי תפילה ועוד. הגרמנים נתנו לנו חופשה ואנחנו התפללנו. כל אחד התפלל לעצמו ועשה מה שדרוש, וביום שלמחרת, יום שלישי בחמש בבוקר — יום כיפור — הם הביאו טרנספורט של 2500 יהודים. זאת היתה מתנתם ליום כיפור. אני עדיין זוכר את זה בדיוק ואמרתי לחברי: 'הבט, איזו מתנה הכלבים האלה נותנים לנו.' שלושה ימים לאחר מכן היתה ההתקוממות במשרפה."[29]

אבל הנושא המרכזי כמעט בכל הדיווחים על יום הכיפורים במחנות הנאציים, הוא הצום. יהא זה דיווח על הצום האישי או של אסירים אחרים, או ביקורת על שקיום המצווה במחנה הריכוז מסוכן ומטורף. ביקורת חריפה במיוחד ממין זה נמצאת בדיווח הנזכר של

קארלה וואגנברג: ״אני נזכרת מה קרה ביום כיפור ב־1943. אילולא צמו האנשים היו אלפים יכולים להישרד. בצהרים נתנו לנו לאכול ופרץ ויכוח: לצום או לא לצום? זה היה לנו כל כך בדם. אני יודעת, שבעיקר זקנים שעוד איכשהו החזיקו מעמד, לא שרדו את היום מרוב חולשה. ואני נשבעתי באותו היום: לא עוד.״[30]

לא בחריפות כזאת, אך בלא פחות אי־הבנה כתבה לני דה יונג־ון נארדן (Lenie de Jong-van Naarden) על אסירים אחרים באושוויץ: ״בספטמבר לאחר שהיגענו היתה תקופת הימים הנוראים. כשקרב יום הכיפורים, היה לקבוצת יהודים פולנים רעיון לבקש לדחות את חלוקת הלחם בערב אחד. ׳אולי היינו יכולים לקבל את חתיכת הלחם המוקצבת לנו כל ערב, עם זו של הבוקר? אז היינו חשים שהבאנו קורבן.׳ הסוף היה שלא קיבלנו כלום. ואת אותה חתיכת לחם הייתי מאד רוצה.״[31]

אך רובם הגדול של האסירים מתארים בדיווחיהם את שמירת צום יום הכיפורים באור חיובי, גם אם הם עצמם לא נהגו כך, כמו במקרה של רוני גולדשטיין־ון קליף (van Cleef): ״באושוויץ פגשתי אישה שהתפללה תמיד, גם בשבת. היא תמיד ידעה מתי היה חג. לעתים קרובות לא היה לנו מושג מן הזמן, אך היא ידעה בדיוק שהיה ראש השנה או יום אחר והיא התפללה. ביום כיפור היא צמה. אמרנו לה: ׳את זה אינך חייבת, ממילא כמעט שאיננו מקבלים דבר לאכול.׳ אבל לא, היא צמה. היא היתה איתנה בהחלטתה ועשתה כך ביראת כבוד גדולה, היא באמת היתה אישה מיוחדת. [...] היא באה מסביבה אורתודוכסית וזה משפיע מאד אך אצלי זה לא עלה על סדר היום.״[32]

קשת האסירים שצמו ביום כיפור גם במחנה, היתה רחבה והשתרעה מן האורתודוכסים כמו פרֶד באום, שצם מאז היותו בן שמונה ועשה כך גם ב־ 1944 בברנו (Brno), שלוחה של אושוויץ[33] ועד אסירים בני נוער (לא אורתודוכסים) כמו רות קליגר, שעבורה הצום ביום כיפור לא היה רק התנסות דתית לגמרי חדשנית: ״באוקטובר 1944 מלאו לי שלוש עשרה ובפרץ של הפגנת עצמיות מיסטית צמתי שם [בכריסטיאנשטאדט, שלוחה של מחנה הריכוז גרוס־רוזן, ת.ר.] בפעם הראשונה ביום כיפור. שמרתי על מנת המזון עד הערב ואכלתי אותה רק לאחר שקיעת השמש. היתה זאת מחווה לאותן נשים במחנה שהיו דתיות, הצטרפות שלי ליהדות וכניסה לעולמם של המבוגרים, כפי שהדבר מחייב את בני שלוש־עשרה.״[34]

סימוכין לשמירת צום יום הכיפורים גם במחנות הריכוז קיימים לגבי התקופה שלפני המלחמה כמו גם לגבי סתיו 1944, יום כיפור אחרון במחנות, שהקפידו עליו האסירים היהודים, לנוכח הידיעה המדויקת על השואה.[35]

מה הוא המיקום שיום הכיפורים היה יכול לתפוס אצל האסירים היהודים, אפילו בתנאים הקיצוניים ביותר, מתבהר בצורה מיוחדת מתוך דיווחו של ליאון וליצקר וולס (Leon Weliczker Wells); למן הקיץ של שנת 1943 השתייך למה שכונה בריגדת המוות במחנה יאנובסקה שליד למברג (לבוב) ושם גם ניהל יומן. משימת זונדר־קומנדו זה היתה שריפת גופות נרצחים יהודים. "בערבו של יום הכיפורים היהודי, חשו גם בבריגדת המוות בבירור את החג הקרב. בתום העבודה מיהרנו ככל שניתן להתרחץ, לאכול ולהחליף בגדים. זמן קצר לאחר מכן התחלנו להתפלל בלחישות אך בכוונה ובמכובדות, באחד מאוהלינו. בד בבד הציבה הקבוצה האנטי־דתית תצפית לפני האוהל כדי להזהיר אותנו מהתקרבות שוטרים ואנשי שירות הביטחון. הם גם היו צריכים לשמור שלא נתפלל בקול רם מדי, כך שלא נישמע מחוץ לאוהל. בתפילות השתתפו גם רבים שהיו בדרך כלל אדישים לעניני דת. ארבעים מאיתנו צמו בכל היום שלמחרת. בתנאים שלנו לא היה הצום דבר קל כלל ועיקר. ביום כזה היינו חייבים לעבוד עבודה קשה כבכל יום אחר. אחדים שברו את הצום משום שלא יכלו לשאת את הצמא הנורא זמן רב כל כך. רובינו גם נאלצנו להרטיב את הגרון מזמן לזמן בגלל הסירחון האיום שכמעט חנק אותנו. לכן ראוי לציין שצמו 40 אסירים מתוך 128", כך הוא כותב בוודאי מתוך השתאות, במבט לאחור, על מספרם של האסירים שהשתתפו בציון יום כיפור וקיימו את מצוות הצום.[36]

העובדה שגם תיאור של שמירת יום הכיפורים אינו ענין לאידאליזציה, יכולה להסתייע בדיווח מברגן־בלזן משנת 1944, שכן גם זה הוא חלק מתמונת יום כיפור במחנות: "התפילה הסתיימה, המרק חולק לרעבים, הנותר יועד לאלה שצמו כל היום. וכאן החלו מיד החיים לעשות את שלהם: יום כיפור עבר; העוונות נמחלו ואת החדשים מביאה איתה מיד מלחמת הקיום, המתבלטת כאן בעוצמה מיוחדת. שוב ושוב אני שומע: 'אתה הרי כבר אכלת בצהרים', או 'הרי כבר קיבלת קערית תוספת'; או 'קיבלת קערית שלא בצדק' וכו'.

יכולתי לקבוע איך החיים מסוגלים לסלק לשוליים את הענין הדתי ואז החיים עצמם חזקים יותר מכל האתיקה!"[37]

ובכל זאת: לנוכח הרעב הנורא במחנות הריכוז — וכמעט אין ידיעות מן המחנות ועליהם, שאינן מדברות על הרעב — נדרש יותר מכוח רצון קיצוני לשמור על מצוות הצום של יום הכיפורים. לצום ביום הזה במחנה ריכוז מטעמים דתיים, היה גם במשקלו הסימלי רף שבקושי ניתן לעבור אותו. מצוות הצום ביום כיפור ניתפסה בעיני אותו מיעוט מן האסירים במחנה במשמעות של מופת ממש. הצום היה — יותר מן התפילה — לאבן בוחן של נאמנות לאל וליהדות, לחלק מקבלת אמונה הפגנתית: "אפילו צמתי ביום כיפור. עבדתי באותו יום ולא התפללתי רבות, אך לא אכלתי".[38]

במבט ראשון יש לכאורה סתירה בראיית הצום כתולדה של מניע דתי, כשהרעב היה ממילא הקובע בחיי היומיום של מחנות הריכוז. "כל יום היה יום כיפור" זו כותרת זכרונותיה של רנטה יסנר (Yesner) על הגטאות ומחנות הריכוז.[39]

אך זאת סתירה רק למראית עין המצביעה אל עבר ההבט הכפול של הצום ביום הכיפורים במחנות: היה זה לא רק *מהלך* מתוך מניע דתי, אלא בו־זמנית גם תגובה דתית מבחינת *משמעותם* של תנאי החיים האישיים כאסירים יהודים במחנה הריכוז — גם בלא הדגשת המונח — ולו רק במובן של מתן תוקף ותובנה חיוביים לאמות מידה דתיות אפילו בתנאים של מחנה ריכוז. לכן התאים הצום במיוחד להיות אבן הבוחן, דווקא משום שנראה כי עמד בסתירה כה בסיסית למציאות של מחנה הריכוז.

מעמדה זאת, גם הסירוב המודע לצום ביום כיפור — מכל מקום ליוצאי בתים דתיים — היה עשוי להישען על מהלך בעל הקשרים של דת, כפי שניתן לקרוא בזכרונותיו של אלי ויזל מאושוויץ: "לא צמתי. ראשית, כדי שלא להעציב את אבי שאסר עלי לצום. שנית, כי לצום היה חסר טעם בתכלית. לא יכולתי לקבל עוד את שתיקתו של אלוהים. ברעש גריפת המרק אל קרבי ראיתי במחווה זאת *מעשה* של מרידה והתקוממות נגדו."[40]

גם ראש השנה, שלא כפסח, אינו מתיחס לארוע מסוים בהיסטוריה היהודית, ואין הוא חג בעל רקע לאומי־היסטורי ישיר. עם זה היו גם בתפילות החג נקודות התייחסות למקבילות במצב האסירים היהודים

במחנות הריכוז. וכך נכלל בקריאת התורה ביום השני של ראש השנה פרק כ״ב בבראשית ובו פרשת עקידת יצחק — טכסט מקראי המעורר הירהורים על סבל הקורבן היהודי החף מפשע, על המצב במחנות הריכוז ומשמעותו הדתית. הדברים חוזרים במישור הסימלי בתקיעת השופר, שאחד מפירושיה בתלמוד הוא זכר לקרני האייל שהועלה לקורבן במקומו של יצחק. אכן מצויים בדיווחים על ראש השנה — אמנם פחות בהשוואה לעניני פסח ויום הכיפורים — גם מובאות בדבר הימצאותם של שופרות במחנות הריכוז והשימוש בהם.[41]

גם ראש השנה היה בעליל חג אמוציונלי מאד במחנה הריכוז כפי שעולה מתיאורו של יוזף כץ, שהועבר בסתיו 1944 באוניה ממחנה הריכוז Kaiserwald ל־Stutthof: ״לפתע עבר רחש בין השוכבים בלא ניע. כולם התרוממו, שכן למעלה בסיפון הראשון עומד יהודי עטוף בטלית וספר תפילה בידו. חרש הוא מתחיל להתפלל. כמה נרות מפיצים אור בלהות בבונקר החשוך. נעימת התפילה החד־גונית חוזרת כהד מקירות הברזל ומתמזגת מקצתה במענה של שאר היהודים. אווירה חגגית אוחזת בנו, ניגונים ישנים מוכרים נשמעים ואנו משתתפים בזימזום, תמונות ילדות צפות ועולות, לרגע מחשבותי מחזירות אותי הביתה ואני רואה את אמי ואת אחיותי. באותם ימים הייתי נוהג לשלוח לאמי מכתב ברכה לחג ובו הבטחתי לה חגיגית להתנהג יפה בשנה הבאה. תנודות האוניה מחזירות אותי אל המציאות. איני בבית, כי אם על ספינת גירוש המביאה אותי אל עתיד לא נודע. האנשים ניגשים איש לרעהו, לוחצים ידיים ומברכים זה את זה בשנה טובה.״[42]

גם בחנוכה מסתמנות מקבילות סימליות פוטנציאליות בין התכנים הדתיים־היסטוריים של החג לתנאי חייהם של האסירים היהודים במחנה הריכוז. החג מזכיר את חנוכת המקדש לאחר ניצחון המכבים על הסֶלֶוְקים ונס פח השמן. נס, בהקשר של שיחרור שניקנה במלחמה, כסימן לתקווה — פרשנות שזכתה במשמעות דווקא בתנאיו של מחנה הריכוז.

כמו לפסח, כך גם לחנוכה נדרשו פריטי פולחן שהיה צריך להשיגם או ליצרם כמו מנורות אך במיוחד נרות. באיזו מידה עלה הדבר יפה, היה תלוי גם ביכולת האילתור של האסירים. כך יוצרו נרות למשל ממרגרינה.[43] את המנורות הרכיבו למשל מברגים

שנלקחו ממקום העבודה (תוך הסתכנות גדולה, שכן דבר מעין זה נענש כחבלה)[44] או מגוש עץ שלתוכו חרטו בכפיות שמונה חורים ובהם הניחו קרטון שאותו הדליקו.[45] ועל חנוכה ב־1941 במחנה העבודה גוגולין שבשלזיה העילית מספר עזריאל שווֶבֶּל: "אנחנו היהודים במחנה החלטנו לחוג את חנוכה. להדלקת נרות חנוכה, בנינו חנוכייה, כמה סמלי, בעזרת כלי העבודה שלנו. בסיסה היה דגם מוקטן של צריף המגורים שלנו. על הגג הינחנו מקוש, מעדר ואֵת לתמיכה, מעל כל אלה החנוכייה. עליה מתחנו מסילה ובה שמונה קרוניות מיניאטוריות מלאות בחול להחזקת הנרות ומשמאלה קטר ממוזער כשַמָש. היתה לנו מקהלה במחנה ששרה שירי חנוכה ותמיד סיימה בהתקווה."[46]

רוב הדיווחים על חנוכה משקפים את המאמצים לעצב את החג במתכונת של מעט נורמליות משפחתית, במיוחד כשעדיין איפשרו תנאי המחנה מרחב פעולה מספיק. ב־27.12.1943 רשם יוזף גיטלר־בַּרסקי בחלק של ברגן־בלזן שיועד ליהודים מפולין, ביומנו: "שבוע בסימן חנוכה. מקיימים ערב מסורתי בצריף של בני לבוב. הרבנים שפירו (Szapiro) והד"ר מצנר (Matzner) נואמים. הילדים מופיעים במסכת נרות שכתבה נינקה. אחר כך יש 'כיבוד' לילדים בצריף של לופּטובה. אני מספר לילדים איך נחוגו לפני המלחמה חגים אחרים בבתי יתומים יהודיים," והוא מוסיף יומיים לאחר מכן: "צעיר מוכשר ששמו רוזנפרל (Rozenperl) מרצה לרגל נר אחרון של חנוכה על: 'יהדות והלניזם ברקע חג החנוכה'. העורך דין רוקמן מביא זכרונות חנוכה מילדותו."[47]

ההקשר האמוציונלי שבו נחוג חג כחנוכה במחנה היה יכול לקבל דגשים שונים. זכרונות מתחומי התרבות והדת היו עשויים להתערבב זה בזה כמו גם מסורות יהודיות ספציפיות והשפעות של הסביבה הנוצרית (ואולי מוגברים בסמליות האורות הדומה של חנוכה וחג המולד).

דוגמא מרשימה לכך היא החגיגה שעשו אנה פרנק, אחותה מרגוט וחברותיהן היהודיות־הולנדיות בברגן־בלזן לרגל חג המולד של 1944, ושעליה דיווחה לין ילדאתי: "באחד הימים בדצמבר קיבלנו כולנו חתיכה נוספת של גבינה רזה ומעט ריבה. אנשי הס. אס. והמשגיחות הסתלקו אחר הצהרים והלכו לחגוג. היה חג המולד. עם מרגוט ואנה פרנק ועם האחיות דניאלס היינו כעת שלושה צמדי

אחיות. רצינו לחוג באותו ערב את *סינט־ניקלאס*, חנוכה וחג המולד בדרך שלנו. [...] חסכנו מפינו מעט לחם וכל אחת הכינה מן הלחם הזה הפתעות קטנות לאחרות. בקערית פח שמרנו מן הבוקר קצת מן הקפה הדלוח, חיממנו אותו על תנור קטן וטיגנו קליפות תפוחי אדמה. כך חגגנו. בשקט בשקט שרנו שירים הולנדיים ויהודיים מהם גם עליזים כגון *'Constant hat een hobbelpaard'* סיפרנו זו לזו סיפורים ודמיינו מה היינו עושות אילו חזרנו הביתה. 'אז נסעד ב־*Dikker* ו־*Thijs*, אחת המסעדות היקרות ביותר באמסטרדם ארוחה חגיגית', כך סברה אנה ואנחנו כבר הרכבנו את התפריט המלא בדברים טובים."[48]

באותה נקודת זמן, בלילה הראשון של חג המולד 1944, רשם אבֶל הרצברג ביומן ברגן־בלזן שלו: "איני יודע אם תימָצא אי־פעם יד המסוגלת לרשום את הסבל של 4,000 יהודים גוועים במחנה זה בחג המולד 1944. אבל אילו היתה יד המסוגלת לכך, לא היתה עין שיכולה לקרוא, לא לב שיכול לשאת ולא רצון שהיה מוכן לכך. הקור מקפיא, עד שכל האברים נוקשים! איזה חג מולד יפה! עשרים מתים, הרגלים גושי קרח והגרמנים במתקפה! עד מתי ?!" וביום שלמחרת, הרצברג — שתמיד הקפיד על דיוק של רואה חשבון ברישום ארועי אותו חלק של ברגן־בלזן שהוחזק בו — רושם: "שכחתי לכתוב שהשנה 'חגגנו' גם את חנוכה. ערב אחד עם נר אחד. נס פח השמן לא חזר על עצמו. הירצתי בבית האבות. חנוכה אקטואלי מאד. הוי, חופש! חופש! חופש! ילָדי, האל ישמרכם! ייחלו לחופש".[49]

האסירים היהודים במחנות הריכוז ציינו גם את החגים האחרים. הגיעו אלינו עדויות נפרדות על חגיגה של שמחת תורה,[50] על בניית סוכות סמליות לקראת חג הסוכות[51] או לציון שבועות[52] ופורים.

בדוגמא של פורים — חג חילוני יותר, בעל תפקיד משני כלשהו במחזור החגים של השנה היהודית — דווקא בו מתגלה סגולת השינוי בהיררכיה של החגים במחנות. הדבר מתברר כבר מן העובדה לבדה, שיש בידינו יותר מקורות לגבי פורים מאשר לגבי חגים כשבועות או סוכות. אין זה מפתיע אם מביאים בחשבון את הרקע ההיסטורי של חג הפורים, כפי שתואר במגילת אסתר.

ה "אטרקטיביות" של החג הזה לאסירים יהודים במחנות ריכוז נאציים, גלויה לעין. השחרור מן ההשמדה המאיימת והנקמה באויבים — המסר הבסיסי של פורים — תואמים ישירות את מצבם של היהודים במחנות הריכוז; זאת גם ואולי דווקא, בגלל הימנעותה של מגילת אסתר מרוחניות כלשהי והעדפת התיאור הראליסטי — קונקרטי, שבאורח ראוי לציון נעדר ממנו האל.

האטרקטיביות הזאת של פורים עוד הוגברה בעזרת מסגרתו הפולקלוריסטית המסורתית, שאפשר למצוא לה כמה מקבילות לקרנבל הנוצרי, שבה תפקיד מיוחד לילדים כלובשי תחפושות, כמרעישים ברעשנים בהישמע שמו של המן וכמקבלי מתנות.

כל אותם דברים משתקפים גם בדיווחים אודות פורים במחנות. ב־9.3.1944 רשם יוזף גיטלר־בַּרסקי ביומן ברגן־בלזן שלו: "חגיגת הפורים. אנחנו מקבלים תוספת למרק הבוקר. בערב הצליחה מאד הצגת הילדים שהכינו נינקה ואיזאק."[53]

באיזה היקף ניתן לקיים את פורים בתוך אותו חופש פעולה זמני ומסוים שהיה במחנה "כוכב" של ברגן־בלזן בהשוואה לרובם של מחנות הריכוז, מדגים דיווחה של קלרה אשר־פינקהוף, המתיחס גם הוא לחודש מרס 1944: "בערב החג המציין את השימחה לזכר ההצלה בידי אסתר ומרדכי, ממהרים כמה גברים לצריפים של נשיהם וילדיהם, כדי לספר להם את הסיפור הישן על צרת היהודים והצלתם הלא צפויה. אחד הגברים מתישב בפינת שולחן ומגולל באור הנכאים של תאורת התקרה, מגילת קלף קטנה שהביא עימו מן הבית. סביבו נוצר מעגל, בתווך הילדים ומאחוריהם האמהות. לרבים העיברית הנקראת מובנת ומרגשת, סיפור בשפת האם; זיכרון נעים; לאחרים זה דיווח מלא מתח מעולם רחוק, שבו יצאה מלכה צעירה ואמיצה לעזרת עמה. בכל רגע שחולף, המעגל מתרחב. הרחוקים ביותר אינם רואים את הקורא ושומעים את קולו רק במעומעם, אך הם מקשיבים בצמא. האין זה סיפור שאכן ארע, והאין הוא יכול לחזור על עצמו מחר, כשההצלה תבוא ממישהו שאיש לא ראהו ואיש לא המתין לו? בתום המילה האחרונה, יוצא האיש בחופזה ומספיק עוד להגיע בזמן אל שער התיל הננעל המפריד בין מחנה הנשים למחנה הגברים. למחרת בצהרים חוגגים הילדים. אסור שה 'ירוקים' יחושו בדבר. לכן אישה אחת עומדת על המשמר ומשגיחה שסודה לא ייוודע. כל האמהות תרמו תפוח אדמה וכפית קטנה של ריבה וכמה, זריזות

במיוחד, שמרו אמש, עם כיבוי האורות על האש בתנור שלא תיכבה ואפו עליו עוגות. נשים אחדות מצאו במזוודותיהן מפות שולחן והקטנים מקפצים בבגדיהם היפים ביותר שנלקחו מתחתית התרמיל. שערם עדיין נוצץ ברטיבותו מן הסירוק וסידור התלתלים בחדר הרחצה. כמה ילדים אף לבשו בגדים ססגוניים, שכן בחגיגת פורים חייבים להתחפש. ומדוע שלא יוכלו לגלם באחד הצריפים את המלכה אסתר? כמה יפה הוא החג! בסתר הביאו מאוהל הנעליים גבר המטיב לשיר והבריחו לשם במקומו מתנדב כדי שלא ייגרע ממספר העובדים. האיש עובר בכל שעות אחר הצהרים מאוהל לאוהל.״[54]

ונעמי וינקלר־מונקשי מוסרת ממחנה Soemmerda, שלוחה של בוכנוואלד לנשים: ״במחנה זמרדה אפו הנשים עוגיות פורים קטנות מלחם, מרגרינה וגזר שהזכירו לנו, אם לא בטעם, הרי במראיהן החיצוני את הטורטים שאפינו בבית. כיבדנו גם במחנה את המנהג להחליף מתנות. מאחר שלא היה לנו דבר, פשוטו כמשמעו, נתנה כל אישה לרעותה פרוסת לחם עם מרגרינה כ ׳מתנת פורים׳. על הפרוסות יצרו מפלחי גזר קטנים את הכתובת ׳גוט־פורים׳.״[55]

הנושא של פורים הכתיב זהירות מיוחדת מפני האס. אס., כפי שעולה מדיווחו של שלמה סמסון בברגן־בלזן: ״חגיגת הפורים היתה ב־ 9.3.1944, יום אביבי נפלא. היינו עם ׳טודטמן׳ [כינוי לאיש האס. אס. Luebbe, ת.ר.] ביער. להפתעתי הרבה התחיל הוא לדבר על הסיפור של פורים ומיד חששתי שמכאן עלול להתפתח סיבוך חמור, שכן הנאצים היו רגישים מאד בנושא הזה. ואולם ליבה תקף את הנושא על בסיס ׳מדעי׳ וטען שהיהודים עיוותו את השמות הפרסיים הקדומים. לפיכך היה שמו של מרדכי — ׳מרדוכאי׳ ואסתר המלכה היתה — ׳אישתאר׳. כמובן הודיתי שהסמל צודק לחלוטין והוא היה שבע רצון מאד מעצמו.״[56]

אך גם הפורים לבש — במיוחד אל מול היומיום הרצחני של מחנות המוות — אופי דו־ערכי. בפורים 1944 בלילה מ־ 8 במרס ל־ 9 בו — אותו יום בדיוק של דיווחי יוזף גיטלר־ברסקי, קלרה אשר־פינקהוף ושלמה סמסון מברגן־בלזן, רוצחים בתאי הגזים באושוויץ־בירקנראו את האסירים של מה שכונה מחנה משפחות טרזיינשטאדט (כ־ 3800 נפש). זלמן גרַדובסקי, שהיה באחד הזונדר־קומנדו של אושוויץ ונרצח אחר כך, מתאר בזכרונותיו שנתגלו לאחר המלחמה קבורים באדמה, את תחילתו של פורים כפי

שחווה אותו: "יום רביעי, שמונה במרס 1944, ליל פורים, שבו שיחק מזלם של אותם יהודים בארצות המאפשרות להם להתקיים, ללכת לבתי כנסיותיהם ובתי תפילתם ולמקומות אחרים, כדי לחוג את החג מלא התפארת על הנס הלאומי הניצחי של פורים ולהתפלל שבקרוב יקיץ הקץ על המן החדש שלנו [...] באותו לילה הלכו גם 140 יהודים של הזונדר־קומנדו באושוויץ־בירקנאו למקום מסוים, אך לא לבית הכנסת, לא מתוך כוונה לחוג את החג ולהיזכר בנס פורים. הם הלכו כאבלים, בראשים מורכנים מסבל והאבל העמוק שניבט מעיניהם, פשט אל כל היהודים במחנה. שהרי הדרך שהלכו בה, היתה הדרך למשרפה, לתופת של העם היהודי. ועוד מעט קט לא יראו את שמחת השיחרור של העם היהודי ממוות לחיים, כי אם צהלה ממין שונה — של אומת בני בליעל, שהוציאה באותו לילה אל הפועל את גזירת פורים הקדומה, שאלוהיה החיה באכזריות יתירה."[57]

בכעין כורח כפוי, הופך כאן תיאורו של פורים, ששוב לא יכירנו מקומו בלוח השנה של אושוויץ־בירקנאו, לתשעה באב, יום הזיכרון לחורבן המקדש ולימי פורענות אחרים בהיסטוריה היהודית.

בדומה למימוש הדתיות היומיומית במחנות הריכוז, היתה גם מידת שמירתם של חגי ישראל תלויה בראש וראשונה בתנאים חיצוניים שלאסירים לא היתה שליטה עליהם: סוג המחנה וגודלו, אוכלוסיית האסירים בזמן נתון, אישיות המפקדים ואנשיהם, לאומיותם של השומרים ועוד. כפי שכבר תואר בפרק 1, נעשו שוב ושוב התעללויות נקודתיות באסירים היהודים דווקא בימי החגים. ואולם ברור שנוהג זה של אנשי האס. אס. לא נבע מקביעה מלמעלה, ולצד הזיכרונות על התעללויות באסירים יהודים בימי חג, הגיעו גם ידיעות ספורות על סובלנות מודעת של אנשי אס. אס. כלפי טכסים דתיים בחגים יהודיים.

מכל מקום התנהלו מהלכים דתיים יהודיים במחנות הריכוז דווקא בחגים, בהקשר פסיכולוגי וסוציו־תרבותי שונה מן הפעילות הדתית של האסירים הנוצרים באותם מחנות; זאת, ולו רק משום שהשומרים וצוות האס. אס. — תהא עמדתם המסוייגת לדת והאנטי כנסייתית, חזקה ככל שתהא — ינקו מתרבות ומחברה בעלות אופי נוצרי גם אם לרוב עברו תהליך של חילון והקשרים נותרו רופפים. נסיבות אלה השאירו את חותמם בחיי הדת במחנה הריכוז: אם היה יום חופשי מעבודה במחנה, היה זה כמובן יום ראשון ולא שבת. בהתאם, גם

עוצב "לוח" המחנה על פי החגים הנוצריים, כלומר ימים שבתנאים מסוימים חל בהם שיפור כלשהו בתזונה ובמשטר העבודה. "בחג המולד ובראש השנה הנוצרי לא עבדנו. המרק שקיבלנו היה קצת צלול פחות", כך קבע לקונית אלי ויזל ב־ 1944 בזכרונותיו מאושוויץ[58] ואת רשמיו מאשרים גם אסירים אחרים.[59]

שונים היו פני הדברים לגבי החגים היהודיים, שבהם נאלצו האסירים היהודים בין השאר גם לעבוד; לפיכך הוגבלו כבר ממצוקת זמן במתן ביטוי דתי לחגים, או שסיכנו את חייהם אם ניסו בצורה זאת או אחרת להימנע מעבודה ביום כזה; אחת הדרכים היתה למשל של יהודים אורתודוכסים להישלח ביום החג לצריף החולים.[60] טיפוסית היא גם התנהגותם של אנשי האס. אס. בברגן־בלזן: בעוד שכמה אסירים יהודים, שצמו ביום כיפור 1944 נשלחו למשמרת ארוכה במיוחד למטבח המחנה (!) הרי שחג המולד הנוצרי של אותה שנה לא רק לווה בפגרא מן העבודה כי אם אף במזון משופר מן הרגיל גם לאסירים היהודים.[61]

אולי היה ההקשר הזה שכה היקשה את הפעילות הדתית של האסירים היהודים, בסופו של דבר מה שעורר את האהדה המיוחדת שרחשו אסירים לא יהודים בכמה מחנות למהלכים הדתיים של חבריהם היהודים למאסר. הדברים מתגלים לדוגמא בזכרונותיו של האסיר הנוצרי ורנר קוך: "הימים הראשונים להיותינו בבוכנוואלד חלו בימים הנוראים היהודיים, ראש השנה ויום הכיפורים. בערבי אותם חגים עם הדמדומים, התגנבו היהודים המאמינים מכל הצריפים אל [...] בלוק־העֶשרֶה. עדיין לא קיבלנו כובעים ולכן כיסו המבקרים בתפילה המאולתרת הזאת את ראשיהם בממחטות שקשרים בארבע פינותיהן. רב צעיר מווינה קיבל עליו את תפקיד החזן, וכולם חזרו אחריו בקול רפה. אף כי הטכס נמשך כמעט שעה, הוא לא הופרע. בדממה מוחלטת ניצבו כמה מאות אסירים מן הבלוקים של הארים סביב קבוצת המתפללים היהודים."[62]

כאותם גילויים של דתיות יומיומית, כך גם קיומם של החגים במחנות לווה לעתים בפעילויות תרבותיות; כך היה בברגן־בלזן כאשר כתבה וקראה צעירה יהודיה שיר הומוריסטי לרגל שבועות (בעל תוכן לא־דתי), "לא כהצהרה דתית, כי אם יותר כניסיון מודע להתבונן (בשבועות) בדרך מסוימת,"[63] או כאשר ניתנו לרגל חנוכה הרצאות מן התחום ההיסטורי־תרבותי.[64] נוסף על כך, היה בעיצוב

המסורתי של החגים היהודיים שלעצמו, כפי שעולה מזכרונות רבים, משום היסטוריה יהודית תרבותית, ממתכוני חגים טיפוסיים שהועברו מאדם לרעהו ועודכנו להכנה ועד שירים דתיים ולא דתיים המתאימים לאותו חג.

גם את החגים חגג רק מיעוט מקרב האסירים היהודים במחנות הריכוז ואף זאת לעתים קרובות רק במתכונת מצומצמת. אם נשוב ונחשוב על התנאים המוקדמים שבהם התקיימו חיים יהודיים דתיים במחנות, אין מנוס מהתפעלות מן המקום שתפסו החגים שם. הדבר מתברר מחד־גיסא מן המבנה המיוחד של הדתיות היהודית ומצבם המיוחד של האסירים היהודים במחנות, ומאידך־גיסא מתכונותיו של החג באופן כללי.

המשיכה ויכולת המימוש של החגים היהודיים אפילו במחנות הריכוז, התבססה גם "על העובדה שהצורות הליטורגיות של החגים לא נישאו מוסדית ואישית על כתפיהם של אנשי מקצוע (כמרים). בעוד שבנצרות נמסרו התקֵפות והשיקלול של המהלכים הליטורגיים לידיהם של אנשי מקצוע אלה (כמרים, מעבירי סקרמנטים), נקשרו תקפויות ושיקלולים אלה ביהדות במידה רבה יותר למהלכו ולחשיבתו של היחיד בהקשר לבית ולמשפחה."[65]

ככל שהיתה עצתם של רבנים עשויה להיות חשובה לאסירים יחידים במחנות הריכוז, לשימורם של חיים דתיים אותנטיים, לא היתה חשיבות לקיומם ולהשתתפותם של הרבנים.

הזיכרון ההיסטורי־דתי וההבטחות האלוהיות שנקשרו אליו, כפי שמצאו את ביטוים בחגים היהודיים, לא הפכו במהלך ההיסטוריה הדתית היהודית מעולם לשמימיות במלוא מובן המילה, אלא שמרו תמיד על התכנים הפוליטיים־היסטוריים הקונקרטיים שלהם. הזיכרון הוא ליהודים חובה דתית; אכן, הוא יסוד אינטיגרטיבי ומכונן בלב החובות הדתיות. פרט לראש השנה ויום הכיפורים נושאים כל חגי ישראל ארוע היסטורי בחובם, המייצג בו־זמנית היסטוריה של הדת ושל העם. כל זה העניק לחגים ממשות פוליטית־היסטורית מיוחדת, שנקשרה לאמונה בדבר הסיבתיות שבהיסטוריה ומן הממשות הזאת נבע, גם במחנות הריכוז, כוח מניע לקיום החגים האלה. רקע ההשמדה הטוטאלית של הזיכרון היהודי בידי הנאציונלסוציאליזם, שלא נעצרה אפילו לפני גופות הקורבנות שנשרפו ונטחנו עד דק, חיזקה עוד יותר את הצו הזה של זיכרון דתי־היסטורי.

אבל זיכרון זה לא היה במחנה כמו גם במסורת מטרה בפני עצמה כי אם חלק מן הניסיון להבין את ההווה עצמו תוך התמודדות איתו. הדרישה המסורתית להזדהות עם הארועים ההיסטוריים שבמרכז חגי ישראל, כגון יציאת מצרים, יצרה השוואה בלתי נמנעת בין היסטוריית הסבל והשחרור היהודית לבין המצב האישי האקטואלי. וכך חדרו לתודעה גם המקבילות של שני הגורמים. ברור, שההבדלים בנקודה זאת, היו גדולים ביותר. מימוש החגים היהודיים עודד כאן מגמה, המאמצת לא רק מודעות לנתק, כי אם גם להשוואה היסטורית. ככל שהעמיקה חוויית האנלוגיה, כן הוחשה היכולת לחיות עם מורשת מופתי־המשמעות והנוהג של המסורת היהודית גם במצב הגבולי הזה.

חשיבות מכרעת לחגים היהודיים היתה גם ביצירתה של תחושת השותפות. גוש האסירים היהודים במחנות הריכוז לא זו בלבד שניצב בתחתית סולם האסירים, אלא היה גם מבחינה חברתית ואידאולוגית בלתי־הומוגני בתכלית. פקידים פרוסים ודייגים יוונים, רבנים פולנים וסטודנטים צרפתים, קומוניסטים צ׳כים וציונים הולנדים — חוץ ממוצאם היהודי, שהיה הסיבה לגירושם לאחד ממחנות הריכוז הנאציים, לא היה להם לרוב כמעט דבר משותף, אכן, רבים אפילו לא יכלו להידבר. האסירים היהודים יצרו במחנות הריכוז במידה רבה את אותה ״שותפות־כפויה״ הטרוגנית מגוונת כפי שתיאר אותה הרמן אדלר בהתיחסו לטרזיינשטאדט, ושאולי קולע יותר לכנותה ״חברה־כפויה״. נוסף על כך, התמקד כל אירגונם של מחנות הריכוז בַּמטרה לגזול במיוחד מן האסירים היהודים לא רק את זהותם ומודעותם העצמית, את רצון החיים שלהם, אלא גם לחשוף אותם לתהליך של אטומיזציה חברתית, שתכליתו להחניק לכידות וסולידריות חברתית ולעודד מלחמת קיום על ההישרדות.

לנוכח מצב זה, זכה מימושם של החגים היהודיים במחנות הריכוז — יותר מן הפעילות הדתית של יומיום — לתרום לגיבושה של תחושת שותפות חשובה. דתיות יהודית, וכאן במיוחד החגים, נזקקת לזיכרון קולקטיבי דתי־חברתי לצורך פעולה משותפת כמו גם להידברות דתית. המשמעות הכפולה — החברתית והדתית של ״יהדות״ המתועדת דווקא בחג כמדיום מקורי של זיכרון תרבותי, מקלה לפחות חלקית ואולי רק לטווח קצר, לתפוס את החברה הכפויה הכל כך הטרוגנית של האסירים היהודים במחנות הריכוז,

כשותפות־זיכרון המצוידת במימד דתי ומוצבת על קרקע היסטורית.

הדבר היה תקף מבחינה היסטורית במובן של קשרי זהות עם דורות קודמים של יהודים כמו מבחינה בו זמנית, באותו זמן ביחס לשותפים היהודים בקרב האסירים. אם היתה הראשונה בעיקר תופעה רוחנית, היתה השניה ניסיון חברתי ישיר המתועד גם במעשים. במובן פרגמטי לחלוטין התבטא הדבר בתחילה — בדומה לנעשה בדתיות של יומיום — במאמצים משותפים להשיג את הפריטים החיוניים לטכסים הדתיים או להכין תחליפים. לכך שייך גם שיחזור הטקסטים החשובים לחגים, בין בידיעה בעל פה אצל אחדים בתפילה בצריפיהם, בין ברישום מתוך הזיכרון לפני התפילה על גבי הנייר המועט שניתן "לארגן", כך שיהיה בהישג יד למספר גדול ככל האפשר של אסירים גם בצריפים אחרים או בחלקים אחרים של המחנה. אך בראש וראשונה היו החגים מבוססים על פעולה משותפת: את ליל הסדר בעל הדרמטורגיה הקבועה וחלוקת התפקידים בין המשתתפים על יסוד שיחזורו של סיפור בקטעי דו־שיח, לא ניתן לחגוג אינדיווידואלית אלא בצוותא. ברור כי לחג ניתנה בכך תווית של שייכות לקטגוריה חברתית, אך נילוותה לו עוצמה מיוחדת וממוקדת באמצעות החיבור החשוב כל כך ליהדות בין היסטוריה לבין דתיות, בין דברי ימי העם לדברי ימי דתו. על רקע זה ביטאו החגים במחנות הריכוז גם מחויבות לענין היהודי־לאומי במהלכים אשר הגיבו על המהלך הנאצי של רדיפת היהודים בגלל מוצאם, גם אם ניתקו כיחידים את קשריהם לדתיות היהודית.

וכך היו החגים לאסירים יהודים רבים — יותר מן הדתיות היומיומית — גם חוויית שיתוף יהודית, שבה התערבו זה בזה ביחס שונה מאדם לאדם, דגשים דתיים וחילוניים ויצרו קווים משיקים לציונות. על כן אין להתפלא שבחגים אלה השתתפו גם אסירים ששוב לא היו קשורים בכלל, או שקשריהם אל הדת היהודית היו רופפים בלבד. "החגים קוימו ברוממות", כך כותבת מינה טומקייביץ' על קטע המחנה ליהודים פולנים בברגן־בלזן, "והשתתפו בהם גם לא — דתיים, אשר צמו ביום הכיפורים, התפללו וכו'. נושאי המסורות הללו היו בעיקר משפחות שלמות. האסירים הבודדים קינאו בהם בכך שחשו בבדידותם עוד יותר. לעתים היו הבודדים 'מאומצים' כלומר, התחברו זה לזה. אותן מסורות משפחתיות או חגיגיות לימדו אותנו

שאפילו בתנאים הנוראים ביותר אסור לאבד את אומץ הלב וכי טכסים משותפים כאלה הם חלק מן החיים ומן האל, יהא אשר יהא מה שנוהגים לחשוב על החיים והאל."[66]

דווקא למתבוללים הקיצונים של מערב אירופה היתה חוויית השיתוף של החגים היהודיים וההשתתפות בהם, יכולה לתת תשובה עקיפה לשאלת זהותם שעלתה מחדש בכל חריפותה ברדיפות הנאציות; משמעות השואה הרי היתה שלילה טוטאלית של ההתבוללות והאינטגרציה בעולם שסביב. וכך היו החגים היהודים לכמה אסירים, שהדת בעצם לא עמדה במרכז הזהות העצמית שלהם, גם התנסות בלתי אמצעית באחדות הלאומית בתוך המגוון הדתי־תרבותי.

אבל העובדה שבכלל נודעה לחגים השפעה כזאת במחנות, היתה קשורה לעוד סימן הכר של תרבות הזיכרון היהודית־דתית. "לעם ישראל מודעות למאבק בין המסורת להווה. המסורת נקלעת למתח עם ההווה לא רק כלאחר יד, אלא ממש מתומרנת אל מול ההווה. הזיכרון הופך להיות חובה דתית, המצדיקה את הנאמנות לעבר כנגד ההווה."[67]

דוגמא קולעת לאותה אנטי־מציאות או אותו אנטי־הווה כזווית ראייה של זיכרון היסטורי, הוא חג הפורים. "מה שמסופר כאן אינו אלא פוגרום באנטישמים. הנהרגים אינם היהודים כי אם רודפיהם. [...] מדובר בהיפוך טיפוסי של נסיון הגולה. אך ככל הידוע לי, הוא מעולם לא זכה לשינוי מהפכני של הגדת מגילת אסתר. נכון יותר יהיה לראות בדמותה של אסתר תפקיד לליטורגיה של מנהג קרנבלי, המביים את האוטופיה כעולם הפוך: חג הפורים היהודי. אנו עוסקים כאן במקרה טיפוסי של היסטוריה־נגדית ('counter-history'). העבר מתואר מנקודת מבט של המנוצחים והמדוכאים בצורה כזאת, המלבישה למדכאים של היום דמות מעוררת רחמים והמנוצחים של היום מופיעים בה כמנצחים של פעם ושל העתיד הקרוב לבוא."[68]

לא ההווה הוא הקובע את משמעות העבר; ההיסטוריה כפי שחוו אותה האבות והמשמעות שנתנו לה, היא שנעשית לנקודת ההתיחסות הנורמטיבית להבנת ההווה. אותה זווית ראייה של אנטי־מציאות או אנטי־הווה של זיכרון היסטורי — דתי ביהדות, תרם לכך שמקצת האסירים היהודים דבקו בנורמטיביות של החגים במובן של הפיכת טכסיהם לעכשוויים, ואף יכלו לדבוק בה. עבורם לא סתרה המציאות

העכשווית של מחנה הריכוז את יציאת מצרים והפסח; הם ראו את המחנה גם מזווית העין של פסח ופורים וכך נתנו לו את משמעותו: נצחון הנאצים על קורבנותיהם היהודים היה יכול להיות בפרספקטיבה זאת, רק ניצחון זמני.

ככל חג דתי היו גם החגים היהודיים במחנות "מקום מעבר לתודעה של היומיום", המקום שבו הפציע האחר. "השפות השונות נתנו לאחר הזה את השם קדושה והחג הוא זמנו של האחר, 'זמן קדוש' (hieros chronos)."[69] את האחר הזה צריך להפיק "בצורה ההפוכה לחלוטין ל 'תכולת' היומיומי [...], מהלך המכוון לא להשגת תכלית מסוימת, כי אם ל 'איך' של הביצוע, לסגנון",[70] שאינו מייצג תכלית כי אם מובן.

זאת בלבד — בלא קשר לתוכן הדתי של החג הנידון — היתה בתנאים של מחנה הריכוז הנקודה שבה הפציע ה 'אחר' השונה לחלוטין. מה ששלט כאן כמעט טוטאלית בחיי היומיום, היו איומי השמדה וכפייה. בהמון הכפוי המאורגן של מחנה הריכוז היה העמית־האסיר "לא יחיד שאת קורות חייו הכירו, לא אדם שמנגד, כי אם אדם שליד. הקירבה הגופנית לא יצרה 'אנחנו' בין־אנושי, השיוויון בסבל לא יצר אחווה ושיתוף פעולה. ההמון הפך את האחר לחסר דמות וגזל מן היחיד את האפשרות להתיחס אל האחר ולכן גם אל עצמו. בהמון חסר ה 'אחר' הבולט לעין, המראָה של ה 'עצמי'. אלימות ומחסור נוראי דחפו את האדם אל מתחת למינימום החייתי, המצב הכפוי של ההמון הרס את התייחסות האדם אל עצמו כאישיות. [...] האסיר חסר הזהות לעולם היה מוקף המון מגורה הצד תמיד אחר כל דבר ראוי למאכל. הרעב הכרוני הצריך גניבה והעלמה, חוסר מצפון ובגידה. הדיבור על סולידריות קולקטיבית, מחטיא את האווירה של פחד הדדי, חוסר המוצא של מצב שיכלו לעמוד בו רק אלה שהפגינו אי־התחשבות באחרים במאבק ההישרדות."[71]

היחסים החברתיים בין האסירים נותרו ככלל כפופים למלחמת הקיום של היחיד, הם התקיימו בפועל והיו בעלי משקל במידה שנידרשו, במסגרת נוהגי החילופין, כאמצאי חיוני למטרת ההישרדות העצמית.

בהקשר זה היה החג הדתי — כמהלך המונחה במהות ולא כפוף לתכלית — למעשה גוף זר ביומיום של מחנה הריכוז וביטא גם איכות שונה בתכלית של תיקשורת בין האסירים.

החג הדתי יצר חוסר בר־זמניות שאיפשר לחיות במידה מסוימת בשני זמנים. לא האופי ההיסטורי בלבד, אלא אף האופי ההמשכי המודגש של רוב החגים — הסוקרים את ההתפתחות בגוון דתי ואינם מתרכזים באמיתות ערטילאיות ובעיקרי אמונה — קישר בצורה מיוחדת במינה את קטגוריית החג אל הזמן. מדובר גם במובנו הפרגמטי המלא, שכן היה חשוב לזכור את התאריכים הנכונים של חגי ישראל. בעוד שכמה אסירים הצליחו לעשות זאת בעזרת לוחות שעלה בידם להבריח אל תוך המחנה ולהעלימם מאנשי האס. אס., ניסו אחרים להיצמד לתאריכים בספירה רצופה של הימים או על פי מצבו של הירח שממנו נגזר הלוח העברי.[72]

תחושת הזמן וחשיבותה

במחנה הריכוז היה גם הזמן מדיום של שליטה על האסירים, אמצעי להשפלתם ולהרס אישיותם ורצון החיים שלהם. "שוב לא היה לנו מושג של זמן", כתב יופ ציטרון על מחנה Vught. "לקחו מאיתנו את השעונים ובשום מקום במחנה לא היה תלוי שעון וגם לא לוח שנה. ואף על פי כן היה צריך לדייק לכל מקום. לדייק להגיע למסדר, לדייק לקבלת האוכל, לדייק במילוי כל מיני חובות ואיחור גרר עונש או רעב או שניהם. מכיוון שלעולם לא היה ידוע מה השעה בדיוק, היה צריך להקדים לכל מקום, מוקדם מדי; ופירוש הדבר תמיד להמתין, להמתין, עד שהגיע הזמן. ואם עומדים כך סתם בלא לעשות מאומה, היתה לאנשי האס. אס. הזדמנות פז להטיל על האיש עבודה נוספת כגון 'לנקות', מילה אהובה עליהם או להעניש את האיש. תמיד היה צריך לתמרן בין הקשיים של חיי המחנה, תמיד לעמוד על המשמר. לכן תמיד שרר במחנה הפחד. פחד מפני טעות בלא יודעין ומכאן פחד מפני עונש, פחד מפני מה שהעתיד נושא בחובו, אפילו העתיד הקרוב, שכן איש לא ידע מיום אחד למשנהו מה יקרה איתו."[73]

העדר האוריאנטציה בתחום הזמן, מנע לעתים קרובות מן האסירים את האפשרות להתאים את עצמם לתנאים של מחנה הריכוז במובן התכליתי־רציונלי. "כמעט שאין להעלות על הדעת מה רב היה העומס הנוסף באי ידיעה מתי עבודת הפרך מסתיימת. היה צורך לכלכל בתבונה את צריכת הכוחות. אם נגמרו לו לאדם כוחותיו המוגבלים מוקדם מדי, בעוד הוא חשוף לנגישות של הקאפו"אים

והשומרים, היה ההספק שלו עלול לדעוך; הוא ׳בלט׳ מיד ואז ׳גמרו איתו׳.״[74]

לא היה דבר במחנה שניתן להביאו בחשבון. ״אובדן העתיד היה שסע עמוק במודעות הקיומית: הנעלם לגבי האסיר לא היה רק מתי ייתמו ימי מאסרו, אלא אם בכלל ישרוד אותם, האם בכלל יש טעם בעמידה בסבל. [...] הטרור מציב את ההווה לפני העבר והעתיד. הסכנות הלא־צפויות חייבו עירנות מתמדת, שיקול דעת ואילתור ברגע הנכון. צו השעה לא היו זיכרון וציפייה, כי אם תפיסת מצב מהירה ואילתור ספונטני. הטרור מצמצם את טווח המודעות האנושית לכדי הרף עין.״[75]

וכך חי אסיר מחנה הריכוז ב״הווה טוטאלי״. זמנו של המחנה היה לפיכך ״יותר מאשר כפייה חיצונית, שהיא חלק מכל זמן חברתי. שלטון המחנה חדר מבעד למודעות הזמן הפנימי וקרע את הרצועה הפנימית של זיכרון, ציפייה ותיקווה.״[76]

עיוות זה של חווית הזמן במחנה תואר בצורה מרשימה ביומנים ובזכרונות של אסירים לשעבר. ״אצל אנשים חיים לעולם יש ערך ליחידות הזמן [...]; אצלינו לעומת זאת, השעות, הימים והחודשים, שוקעים להם בתוגה מן העתיד אל העבר, לאט מדי, חומר מכוער, מיותר, שאנו מבקשים להיפטר ממנו מהר ככל האפשר. מבודד הוא הזמן, שהרי הימים בכל חיותם וערכם וללא שוב, רודפים זה את זה והעתיד ניצב לפנינו כגוש אפור, כמכשול לא עביר. לנו עמדה ההיסטוריה מלכת״, כך שרטט פרימו לוי את אבדן ערך הזמן, שאיבד במחנה את מימדיו האיכותיים והפך לקטגוריה כמותית גרידא.[77] בצורה דומה חווה זאת הפסיכולוג ויקטור פרַנקל, גם הוא אסיר באושוויץ: ״פרק זמן קצר, כמו היום — מלא בהתעללויות של שעה אחר שעה — נראה כמעט אין־סופי; פרק זמן ארוך יותר, נניח שבוע — וההא והדא היומי שלו — נדמה כחולף במהירות עצומה. וחברי תמיד הצדיקו אותי כשאמרתי: במחנה נמשכת שעה יותר זמן מאשר שבוע! כל כך פרדוכסאלית היתה חווית הזמן האיומה הזאת.״[78]

״הזמן לא התחלק באושוויץ לדקות, שעות וימים״, כתב אויגן היימלר (Eugene Heimler): כאן היו בשעה לא שישים דקות; בשבוע לא היו שבעה ימים. מידת הזמן היחידה היתה חיותנו המתנדפת.״[79] ובקיצור לקוני קיצוני נאמר ביומן ברגן־בלזן של מנפרד רוזנבאום ב־3.4.1944: ״הזמן — אויבנו הגדול ביותר.״[80]

בראש וראשונה מובלט ביומנים שנכתבו במחנות, איך את מקומו של מהלך הזמן ה"אופקי", שבו הארועים חולפים זה אחר זה, תפסה בהדרגה את מקומה תחושת זמן "אנכי", שבה נראה כי הדברים מתרחשים בו זמנית.[81]

במצב זה היה החג הדתי האמצעי החשוב ביותר להשעות את החד־גוניות של הווה אין סופי וחסר פשר, דרך שילוב רב־פשר של הזמן לפחות במקביל. הלוח היהודי הפריד את מהלך הזמן לזמן חילוני ולזמן דתי, קיבץ את הזמן לאיכויות ולמשמעויות נפרדות ועשה למהלך הזמן הומניזציה והיסטוריזציה. לא החגים עצמם בלבד, אלא אף הציפייה וההכנות לקראתם, תרמו לשבירת הטוטאליות של ההווה. והיו אלה דווקא הפרטים תלויי המסורת של החגים, שאיפשרו את כל זאת. מהלך החג, תוכנו הדתי, גבולותיו, את כל אלה הכתיבה המסורת לפרטי פרטים — והפקיעה מרשותם של אנשי האס. אס.. הם אמנם יכלו לחשוף את האסירים היהודים להתעללויות קשות דווקא בחגים, אך גם הם לא יכלו למנוע שפסח *חל* ביום מסוים, שהאסירים היהודים *ידעו* על כן לשאוב מתוך זכרון יציאת מצרים של אבותיהם, תקווה לעתידם שלהם, וכי *קיימו* יום זה בדרך מיוחדת ותהא היולית ככל שתהא.

תימוכין לתפקיד זה של החגים באו גם מן האופי הנרטיבי ההמשכי שלהם. "לסַפר, הוא מהלך לשוני המלביש מובן לחוויות של זמן. ניתן גם לומר: לסַפר, פירושו ליצור מובן מתוך זמן."[82] גם תהליך זה של הענקת מובן לסיפור (ההיסטורי) שתיאר ירג ריזן (Joerg Ruesen), צריך להבין כקוו הכר חשוב לקיום החגים במחנה הריכוז. באקטואליזציה הסיפורית של עבר קולקטיבי שיחזרו החגים היהודיים את ההמשכיות החברתית של הזמן, הקשר תלוי־מובן של עבר הווה ועתיד ובד בבד התנתקות אם כי מזערית מן ההווה של הטרור. מן הבחינה הזאת היה במימוש החגים גם משהו מהחזרתה של האוטונומיה האישית. חג יהודי במחנה ריכוז משמעו לאסירים היהודים היה גם, אם כי לטווח קצר ובצמצום, שלא להיות רק נשואי הכוח המוחלט של אחרים, אלא נושאי המהלכים של חייהם שלהם.

[כשהגיע תורו של ר׳ ישמעאל — מעשרת הרוגי המלכות — ליהרג במצוות הקיסר אדריאנוס] ... ״נשקפה בתו של הקיסר בעד החלון וראתה יופיו של של ר׳ ישמעאל כהן גדול ונכמרו רחמיה עליו. ושלחה לאביה ... להחיות את נפשו. שלח לה כבר נשבעתי. שלחה לו אבקש לך אם כן להפשיט את עור פניו כדי להסתכל במקום מראה. מיד ציווה להפשיט את עור פניו וכיון שהגיע למקום תפילין, צעק צעקה גדולה ומרה ונזדעזעה שמים וארץ, צעק פעם שניה ונזדעזעה כסא כבוד. אמרו מלאכי השרת לפני הקב״ה צדיק כזה שהראת לו כל גנזי העולם עליונים ורזי תחתונים יהרג במיתה משונה מזה רשע, זו תורה זו שכרה. אמר להם הניחו לו שתעמוד זכותו לדורות שלאחריו. אמר הקב״ה מה אעשה לבני, גזירה היא ואין מי שיפיר. יצתה בת קול ואמרה אם אשמע קול אחד אהפוך את כל העולם לתוהו ובוהו וכששמע ר׳ ישמעאל כך שתק. אמר לו הקיסר עד עתה לא בכיתם ולא צעקתם ועתה אתה צועק. אמר לו לא על נשמתי אני צועק אלא על מצות תפילין שהולכין ממני. אמר לו הקיסר עדיין אתה בוטח באלוקיך. א״ל הן, יקטלני ולו איחל מיד יצתה נשמתו של ר׳ ישמעאל.״

(מדרש אלה אזכרה)

למאמינים, אין שאלות,
ולשאינם מאמינים, אין תשובות.

(ר׳ ישראל מאיר הכהן)

פרק 5

משמעויות דתיות־תיאולוגיות של השואה במחנה הריכוז

כשנשאל על החשיבה הדתית של אסירים יהודים במחנות הריכוז, הצהיר אמיל דוידוביץ׳, רב ליברלי אסיר באושוויץ: ״לא התפלספנו שם וגם לא עסקנו בתיאולוגיה. רק הירהרנו: איך נוכל לשרוד את היום? והדבר היה לשיגרה. בבוקר העירו אותנו, מיד קמנו כדי להימנע מקבלת מכות, לעשות הכל שלא להיתבלט. וזאת היתה המחשבה במהלך כל היום. לא היינו מדברים על מדע ועל דברים כגון דא. גם לא על נושאים תיאולוגיים.״[1]

ובמילים דומות מאד נאמר בזכרונותיו של אלי ויזל: ״במחנה אין לי לא כוח ולא זמן להעמיק בהירהורים תיאולוגיים או להציב ספקולציות מטפיסיות על חיי ריבונו של עולם. האִם תהיה מנת הלחם היומית סנטימטר אחד עבה יותר או דקה יותר? האם היא תינתן עם מרגרינה או עם ריבה? הכל סובב לו סביב שאלות אלה. הפחד ממכות גדול יותר מן הפחד מפני עונשם של השמיים.״[2]

רוב רובם של האסירים היהודים במחנות הנאציים התנסו מן הסתם באותה תחושה של אמיל דוידוביץ׳ ואלי ויזל: במקום שבו חיי האדם נשמרו רק במאבק שלרוב לא הספיקו לו כוחות הגוף והנפש, מקום שבו היתה ההישרדות בבחינת היוצא מן הכלל והמוות הכלל, שם כמעט לא נותרה בפועל הזדמנות לוויכוחים תיאולוגיים.

ועם זה חייבים לסייג את דברי דוידוביץ׳ וויזל משתי בחינות. אם גם היו גבולות החשיבה הדתית במחנה צרים ככל שאכן היו, הרי שראשית, לא היה מנוס אצל רוב האסירים משאלת המדוע של הסבל היהודי במחנות הריכוז. השאלה עלתה כאן בכל חריפותה משתי סיבות. ביסוד רדיפת היהודים הנאצית — שלא כרדיפת מתנגדים פוליטים — לא היו השקפות או מהלכים אינדיווידואליים ספציפיים של הקורבנות (ולא כאלה שהקורבנות היו יכולים להימנע מהם), שבהם היה ניתן למצוא מקור התייחסות לרדיפה; זאת בניגוד למשל

לאסירים הקומוניסטים, שידעו בדיוק בשל אילו אידיאלים ומהלכים שולחו למחנה הריכוז. על פי התפיסה היהודית, מן העבר האחר, היה לגאולה של אחרית הימים גם מימד פנים־היסטורי; האם לא סתרו הארועים במחנות הריכוז היסטורית הבטחה זאת?

שנית, יש אכן סימוכין, אם כי יחידים בלבד, על שיחות בשאלות דתיות־תיאולוגיות בקרב האסירים היהודים במחנות הריכוז. וכך יכלו שאלות דתיות להיות נושאי תקשורת בין האסירים, בצורה ישירה או עקיפה למשל בחילופי זכרונות (במיוחד בעניני חגים). תקשורת דתית התאפשרה למשל בפנייה ישירה כדי לעורר למעשה דתי ושהיה בה רמז למשמעותו של המעשה. "אני נזכר בְּמגיד מליטא", כך כותב אלי ויזל, "שאץ כל ליל שבת מאיש לרעהו ובחיוך אמר לו: 'אחי היהודי, אל נא תשכח ששבת היום.' היה קרוב ללבו להזכיר לנו שהשבת תקיפה מעבר לזמן ומעבר לעולם, חרף העשן והסירחון הנורא."[3]

בטון חיובי דומה — על אף הסקפטיות שלו כלפי תבונתה של הדתיות המסורתית במקום כמו אושוויץ — פרימו לוי מספר על אסיר אחר שלא הצליח להבינו, "שכן לא היתה לנו שפה משותפת; אך חבריו סיפרו לי שהוא רב ואפילו מלמד ותלמיד חכם וכי בארצו, בגליציה, נודע כבעל כוחות מופלאים ועושה נסים. אני כמעט מאמין, כשאני חושב איך עלה בידו במבנהו הכחוש והשברירי, לעבוד כבר שנתיים בלא לחלות ובלא למות ושמעבר לזה הוא בעל חיוניות מדהימה כזאת במבט ובדיבור, עד שהוא מבלה ערבים שלמים בוויכחים ביידש ובעברית לא מובנים לי עם מנדי, הרב המודרני, על בעיות בתלמוד."[4]

ולא בשורה האחרונה ניצבו גם אסירים לפני נסיון חבריהם להבליט משמעות דתית־תיאולוגית לגורלם של האסירים היהודים במחנות הריכוז וההשמדה. "לא חסרו אנשי מוסר", כך כתב אברהם קז'פיצקי (Krzepicki) בדיווח על טרבלינקה, "שפירשו את סבלנו בהווה כעונשו של האל על חטאי העם היהודי. ובהטיפם בלשון זו, אכן היו כאלה שחשו את עצמם חוטאים ואשמים והחלו להכות על חזם ולומר וידוי."[5]

על ניסיון אחר של אסירים לשכנע את חבריהם בדבר הסיבתיות שבמצבם הנובעת מן המסורת, מוסר גם פיליפ מילר מתוך אחד הזונדר־קומנדו של אושוויץ: "צחוק לעגני של אנשי אס. אס. מלחכי פינכא נשמע תמיד כשנאלצו אסירים מן הזונדרְ־קומנדו שבהשגחתם

לשרוף באחד התנורים של קרמטוריום III ספרי תפילה וכתבי־קודש אך גם ספרים אחרים שהנאצים חשבו אותם למנוונים. פעם כששוב הובאו ספרים במשאיות ממתחם המחסנים ׳קנדה׳ למשרפה, רצו אסירים לחדר ייבוש השיער אל הרבי. הם החזיקו אל מול פניו ספרי דת שנגזר עליהם להישרף וסברו שיהיה נאיבי להמשיך ולהאמין באלוהים. הדיין, מוקף בקבוצת מאמיניו, ניסה להסביר לאנשים הנסערים בדוגמאות מן ההיסטוריה, שמאז היות האדם נעשו שוב ושוב מעשים לא אנושיים כמו כאן באושוויץ, אם גם בצורות שונות וכי כל מה שקורה כאן אינו ביסודו חדש כי אם חזרה על העבר. בקול חנוך ניסה להסביר את מהות המקרא שאינו מספר רק את ההיסטוריה של היהדות, אלא משמש גם ביטוי לחוקיות נצחית האומרת: מעשה אבות סימן לבנים.״[6]

אך רמיזות מן הסוג הזה נותרו גם בקרב אסירי המחנות שעדיין היו דתיים בצורה זו או אחרת, נחלת יוצאים מן הכלל ושמשו לעתים קרובות עילה לוויכוח חריף או אף לדחייה. ופיליפ מילר מסכם בצורה ראויה לציון את דיווחו על הדיין בזונדר־קומנדו שלו לאמור: ״בגלל חילוקי דעות רבים בעניני אמונה, נשארו הוא וקבוצת נאמניו הצמודים והאדוקים בלתי מובנים ומנותקים מן השאר.״[7]

הדברים אינם שונים אצל ורנר ויינברג: ״אני נזכר בשיחה בברגן־בלזן על ספר איוב. דובר על כך שבפרק האחרון, שב אלוהים והיטיב עם איוב; לא רק נכסיו הארציים הוחזרו לו, היו לו גם שבעה בנים ושלוש בנות, כמספר שנלקחו ממנו בפרק הראשון. על כך התקוממתי: איזה מין פיצוי הוא זה? עשרת הצאצאים הראשונים היו הקורבנות החפים מפשע של התערבות מקרית והם נותרו מתים. שום דבר חוץ מהחזרתם לחיים לא היה מספק את חוש הצדק שלי.״[8]

מנגד, יכלו רמיזות טעונות מסורת ממין זה, ליצור רתק פסיכולוגי מסוים דווקא לכאלה שלא היו שותפים להשקפה הזאת. ושוב אמיל דוידוביץ׳: ״פעם בשעת חצות הלילה העבירו אותנו ממונוביץ לבירקנאו. הטור עבר ליד מדורות גלויות וראינו איך השליכו את הילדים אל תוך האש. כן ראינו את זה! והאמנו שגם אותנו יזרקו אל תוך האש. האדוקים הללו, האדוקים מאד, הם נעשׂו לפתע כמעט שמחים: ׳כעת נגיע לאלוהים, כעת נגיע לרבי׳, כלומר לרבי שלהם בשמיים. הם פשטו את מעיליהם כדי שיישרפו מהר יותר. כל כך קינאתי בהם על אמונתם, על שהאמינו שזה רצון האל וכעת נגיע

לשמים והכל יבוא על מקומו בשלום. [...] חסרי האל היו מיואשים הרבה יותר כי פתאום ראו שכל החיים חסרי תכלית, חסר תכלית הכל, הכל חסר תכלית. אבל המאמינים, לא האמינו שהכל חסר תכלית. הם היו משוכנעים כי לַכל תכלית בתוכניתו של האל, אף שאין אנחנו מבינים אותה."[9]

ואולם מקורות־עדות כאלה הם בהחלט נדירים. בעוד המקורות לפעילות דתית של אסירים יהודים במחנות הרִיכוז הם די מקיפים, נכלל ביומנים ובזכרונות רק מידע מועט העוסק במשמעויות דתיות־תיאולוגיות של רדיפת היהודים הנאצית בעיני האסירים. אך אין זאת אומרת שחסרו חיפושי משמעויות כאלה או שהיו נדירים וגם אין פירוש הדבר שצריך לוותר בכלל על שיחזור וניתוח גילויים כאלה של ניצנים לבקשת המשמעויות הללו.

עוד פחות מאשר בתיאור הפעילות הדתית במחנות, אין אפשרות לדבר כאן על עדויות כמותיות. לנוכח מצב המקורות, אין גם לדבר על שיקלול מפורט של טקסטים תיאולוגיים, שהרי תפיסת הסיבתיות התבטאה על פי רוב בקווים מרומזים אך בקושי, או אפילו בצורה לא מודגשת לחלוטין של מעשה או מחדל דתי. רבים מן הדברים צריך להסיק בעקיפין, לנוכח הנחת היסוד הזאת, כלומר באמצעות תיאור מדויק של ההקשר הנתון, על פי המצב והתנאים המשתנים.

לא רק המעשה הדתי כי אם גם המשמעויות הדתיות־תיאולוגיות של גורל היחיד והציבור, נמצאו במחנות הריכוז בהכרח כפְרַגמֶנטים. בפועל אין כלל חיבורים תיאולוגיים של אסירים יהודים במחנות הריכוז; המקורות שלנו נמצאים בעיקרו של דבר בתגובות ובזכרונות על שיחות, בקטעי שרטוטים של מחשבות דתיות ומונחים, בתפילות שנוסחו מחדש או ששונו ועוד. לעזר רב גם היתה הפניית מבט על נסיונות מאוחרים בנושא המשמעות התיאולוגית, לא במובן של שיחזור נאיבי מתודי למשמעות זאת בזמנם של מחנות הריכוז וההשמדה, אלא כנתינת הדעת לרוחב היריעה של התגובות הדתיות־תיאולוגיות — ממשיות כפוטנציאליות — לשואה. גם אם אפשר וצריך להבדיל בין תפיסות דתיות־תיאולוגות שוליות לבין תבניות טיפוסיות של מתן משמעות בקרב האסירים היהודים, יידון להלן בראש וראשונה טווח השאלות והבעיות כמו גם התשובות הממשיות והפוטנציאליות שניצבו לפני האסירים היהודים במחנות הריכוז בענין ה"לָמָה" של סבלם.

חווית הרדיפות על הדבקות באמונה ושילובה בחוויה היהודית של האל וקבלת עולו, הן חלק מכונן במסורת היהודית הדתית. בקושי תימצא עוד דת שהתעמתה אלפי שנים מן ההיסטוריה שלה בעוצמה כזאת בגורל הרדיפה הדתית או שעשתה מן הגורל הזה נושא מרכזי לחשיבה תיאולוגית ולמעשה דתי, כמו היהדות.

לכן לא ייפלא שאותם אסירים יהודים ששמרו גם במחנה הריכוז במידת האפשר על אורח החיים וההכרה האורתודוכסיים, דבקו במסורת זאת; הם לא ראו ברדיפות שכעת היו קורבנותיהן בעצמם, משהו מהותי חדש בהיסטוריה (האלוהית) היהודית, כי אם קודם כל מקבילה לרדיפות הרבות שאודותיהן סיפרה המסורת היהודית שוב ושוב. עבורם היו הרדיפות החדשות בראש וראשונה אקטואליזציה של תבנית יסוד בהיסטוריה היהודית, שמובנה הדתי חזר והשתקף, חזר ונענה במסורת.

"מפני חטאינו" — כך עונה אחת התשובות התיאולוגיות הידועות של המסורת היהודית על השאלה בדבר מקורו של הסבל היהודי בהיסטוריה. הסבל על פיה הוא העונש שהטיל האל על עם ישראל על חטאיו בכך שלא הקפיד דיו בקיום המצוות ועל שלא מילא את חובותיו על פי הברית עם האל. מכאן שהאחריות לסבל ולרדיפות מוטלת בסופו של דבר על עם ישראל בעצמו, שהבחירה החופשית נתונה בידיו.

ההסבר שהובא כאן מזכרונותיו של פיליפ מילר מפי הרבי בזונדר־קומנדו באושוויץ, על הסבל היהודי במחנות הריכוז וההשמדה, הוא העברה ישירה של אותה תיאולוגיית החטא אל אושוויץ והשואה.

אך העברה זאת חייבה המחשה כלומר, תשובה על השאלה מה בדיוק חטאו של עם ישראל שעליו הגיב אלוהים בענישה על ידי הרדיפות הנאציות. בהמחשות אלה התמזגו על כן, משמעות דתית במובן של תיאולוגיית החטא הקלאסית עם פרשנות של תופעות פוליטיות.

קוטב אחד מסמל את הביקורת נגד היהדות הרפורמית וההתבוללות כנטישת חלק גדול מן היהודים את האל ואת התורה. עמדה זאת שבוטאה במחנות רק בצורה היולית וכמעט שלא הופיעה בטקסטים, נוסחה מחוץ למחנות הריכוז הנאציים כבר בשלב מוקדם בידי רבנים (מזרח אירופים) בכתבים תיאולוגיים; כך עשו זאת חיים

עוזר גרודז׳נסקי ב־ 1939 ואלחנן וסרמן ב־ 1940.[10] ולא במקום האחרון כוונה ביקורת זאת גם אל הציונות, שכמו ההתבוללות האינדיבידואלית, ייצגה במישור הקולקטיבי את הניסיון להיות ככל העמים ולהתנתק בכך מן הברית; מה עוד שמשמעותה של הציונות היתה התרסה כלפי הזכות האלוהית על תהליך הגאולה (שכלל גם את החזרת עמו לארץ אבותיו).

וכך אלחנן וסרמן מדבר על שני פולחנים לעץ ולאבן — סוציאליזם ונאציונליזם (ציוניזם): ״בשמים בראו משתי עבודות אלילים אלה, אחת — הנאציונלסוציאליזם. נוצר מהם שוט נורא של טירוף הפוגע ביהודים בכל קצווי תבל. כל אותם אימים שכה נהגו לכבד אצלינו, עכשיו הם מכים בנו.״[11]

לא היתה דוגמא ברורה יותר לדבקות ההחלטית של חלקים באורתודוכסיה בפרשנות על משמעות אנטי־ציונית ברדיפות הנאציות, מאשר בביוגרפיה של הרב יואל טייטלבאום, מנהיג חסידי סאטמר, שייצג עוד לפני השואה עמדה אנטי־ציונית קיצונית ממניעים דתיים. גם היותו הוא עצמו אסיר בברגן־בלזן, לא הזיזה אותו מעמדתו — אף כי שחרורו בדצמבר 1944 נעשה במסגרתה של עסקת קסטנר והודות למאמצי הצלה של ציונים הונגריים והמשא ומתן שניהלו עם אייכמן ופקודיו! ואמנם נמנע טייטלבאום להציג בברגן־בלזן כלפי חבריו האסירים — רובם בעלי תודעה ציונית — את עמדתו הבוטה על המשמעות האנטי־ציונית של הרדיפות הנאציות.[12] אך גם אחרי שחרורו והגירתו לארצות הברית, התמיד בהשקפתו בדבר המשמעות המסורתית והאנטי־ציונית של השואה ונשאר עד מותו בשנת 1979 האנטי־ציוני המיליטנטי ביותר מקרב האולטרה־אורתודוכסיה.[13]

את הקוטב האחר של משמעות אורתודוכסית לרדיפת היהודים הנאצית במתווה של החטא ועונשו ייצג הרב יששכר שלמה טייכטאל בכתב התיאולוגי ״אם הבנים שמחה״ שפורסם בבודפשט בשנת 1943.[14] לדעת טייכטאל היתה רדיפת היהודים והשמדתם מעשה ידי האל, שביקש להנחות את עמו לארץ אבותיו. פועלו הוא בראש וראשונה ביקורת חריפה על האורתודוכסיה של זמנו והתנגדותה לצווי הדתי של העליה לארץ ישראל ובכך היתה לשותפה באשמת השואה כמו היהדות המתבוללת האדישה כלפי עם ישראל. טייכטאל כותב: ״הדתיים הקיצונים [...] השאירו את אמנו הקדושה [ציון,

ארץ־ישראל, [M. Brocke] להתפלש באפרה ובחורבותיה, את עיניה לדמוע ולקונן עלינו, על שאנו עדיין משתהים בגולה [...]. ואילו הושיטו הדתיים הקיצונים את ידם לאלה שעשו במפעל הקודש הזה [היציאה לארץ ישראל, ת.ר.] לפני 50, 60 או 40 שנה והצית את לבבות עם ישראל להשתתף במפעל — כמה היתה הארץ רחבה ע״ינו וכמה אלפי אלפים מישראל היו משתקעים בה והיו נצולים ממוות לחיים."[15]

אותן משמעויות קוטביות לכאורה בהשלכותיהן ובמסקנותיהן הפוליטיות של האורתודוכסיה לגבי השואה, קישרו בכל זאת את ההתייחסות המנומקת אל המתווה אודות חטאי ישראל ועונשו של האל. עבור טייכטאל כמו גם עבור וסרמן או טייטלבאום לא היה מאן דפליג שיש למדוד את אושוויץ באמת מידה של מסורת דתית־יהודית כתמרור בהיסטוריה היהודית ולפיכך תופעה היסטורית מוסברת, שהיה ניתן למנעה, במהלכים נכונים של היהודים עצמם. אושוויץ לא היתה על כן, על פי זווית ראייה זאת, תופעה ייחודית ומנועת כל הסבר. אדרבה, מקורותיה ונסיבותיה היו ניתנים לתפיסה דווקא כאשר הוצבו במסגרת של התייחסות השוואתית וסיבתית להיסטוריה (האלוהית) היהודית.

וכך לא חסרות לאורתודוכסיה גם אנלוגיות היסטוריות, שאמנם לרוב לא לבשו צורת טקסט, אלא לאחר השחרור. כך ניתן לקרוא במילים תמציתיות אצל ניצול בבוואריה לרגל חנוכה בשנת 1945: "סיפור החשמונאים מלמד בבירור, שאין הבדל יסודי בין אנטיוכוס אפיפנס ואדולף היטלר. יותר מפעם בהיסטוריה של אומתינו הכריזו מהרסים על זממם להשמדה רוחנית וגשמית. התפתחות האנטישמיות מגיעה לשיאה בימי הנאצים. שורשיה ניטעו כבר בתקופה הרת הגורל של המכבים."[16]

ההנחייה המקראית "זכור את אשר עשה לך עמלק!" העמידה לרשות המסורת הדתית נוסחה, ששימשה לעתים קרובות בהיסטוריה היהודית — כמו מסורת פורים — כדי להצביע על השמדת יהודים. "עמלק נחשב לראשון העמים (במדבר כ״ד, כ׳) שחרת על דגלו על פי תהילים פ״ג: ׳לכו ונכחידם מגוי ולא ייזכר שם ישראל עוד׳ (פסוק ה׳). לפי מנין הדורות מן הבריאה, עמלק הוא נכדו של עשו (בראשית ל״ו, י״ב. ט״ז), אחי יעקב / ישראל. עם אבי שבט זה של משמידי היהודים, סומנה אפשרות ההשמדה בשושלת היוחסין של עם

ישראל; אין זה איום של אקראי כי אם איום מובנה."[17]

וכך לא ייפלא שגם היטלר והשואה זוהו כעמלק,[18] מה עוד שהמדרש מדגיש את שיטתיותה של השמדת היהודים ומעלה כמניע המרכזי של עמלק את הצגת חוסר האונים של האל ואת העדר האמונה של ישראל.[19]

צורה זאת של מתן תו־הֶכֵּר לארועים חוזרים תאמה במלואה את מסורת היהדות של עיבוד טיפולוגי להיסטוריה, שאינו מכיר ומשקלל ארועים בני הזמן כמשהו חדש מן היסוד, אלא כדבר המצביע על ארוע שהוא אב־טיפוס ידוע שכבר נגזר (דתית) מאז ומקדם בהיסטוריה של עם ישראל.[20] כפי שאמנם לא היה עבור האורתודוכסיה תחום נייטרלי, שאינו פתוח לפרשנות היסטורית־תיאולוגית — שהרי האל פעל ופועל בתוך ההיסטוריה — נמצא בהיסטוריה הפוסט־מקראית רק ענין מועט, שכן כבר נתן המקרא תשובות על כל השאלות ההיסטוריות החשובות בקשר למוצאו, למצבו העכשווי ולעתידו של עם ישראל. המודעות ההיסטורית עסקה בקו המסורתי הזה בראש וראשונה בהתפתחות יחסי ישראל עם האל. ההיסטוריה החיצונית, תנאי חייו של עם ישראל נחשבו לפועל יוצא מהיענותו להוראות אלוהיו. ההיסטוריה הפנימית היתה העיקר, ההיסטוריה החיצונית רק הסימפטום המוחשי של אותו עיקר.

אבל גם בקרב האורתודוכסיה לא היתה בשום פנים ואופן אחידות בציון המשמעות של מתווה החטא ועונשו. הדבר היה תקף במיוחד לגבי החסידים, שתגובתם נעה בטווח רחב של התנהלות ועוצבה פחות ממשמעויות שיטתיות־שכליות ויותר מהתייחסות אמוציונלית לאל.[21] "החסידות ביקשה להצדיק את תפקיד האל בשואה בכך שדחתה הבחנה תיאולוגית בין מידת הדין למידת הרחמים, בין טוב לרע. כל דבר הנובע מן האל, הוא חסד, גם אם הוא עלול להיות נסתר מזווית ראייתו הצרה של האדם. לכן יש לקבל את הסבל באהבה ובמסירות נפש על בסיס אמונה וביטחון בלא סייג בצידקתו ככלות הכל. התגובות התרכזו גם בתופעה של חבלי משיח שהם תנאי לגאולה, האופי המחליש של הגלות ומרכזיותה של ארץ ישראל בתהליך הגאולה."[22]

קשה לקבוע את הקף התהודה שזכו לה השקפות אורתודוכסיות אלה במחנות; רוב המקורות הנוגעים לענין התהוו מכל מקום עוד

בגטאות או בימים שלאחר השחרור. יש להניח בלא ספק שהדברים, גם ברוחב היריעה שהובא כאן, היו ידועים במחנות ונקלטו שם; התפיסות הללו הרי פורסמו בחלקן בגטאות, מקצתן הופצו באמצעות דרשות בבתי הכנסת. כמה מהוגיהן, כגון יואל טייטלבאום או יששכר שלמה טייכטאל, גם שולחו למחנות ריכוז. אבל בראש וראשונה היו המשמעויות המסורתיות ברוח השלכת מתווה החטא ועונשו על מצבם של היהודים תחת עול הנאצים ברורות עד כדי כך לאורתודוכסיה, שלא נדרשה לה אפילו קיבוע בכתב של הדברים במחנות או מחוצה להם.

ואולם בסך הכל מילא מערך המשמעויות של האורתודוכסיה בקוויו הכלליים, בעיקר בהצביעו אל עבר המתווה של חטא ועונש (וכאן עוד בווריאצייה האנטי־ציונית), רק תפקיד שולי ביותר במחנות. אינדיקצייה אחת לכך היא העובדה, שרק מיעוט קטן מקרב אסירי המחנות ניסו בכלל לקיים חיים דתיים ביומיום. רק בחוג זה יכלו קווי מיתאר אורתודוכסיים אלה לעורר בכלל תהודה; משמעות ברוח הנוסחא "מפני חטאינו", המפרשת את השואה בהעדר דתיות מוקפדת, הייתה יכולה, הגיונית, לזכות בייצוג רק אילו הייתה מלווה בקיום מצוות עצמי (אם כי רק תוך יכולת חלקית) גם במחנה הריכוז.

אך גם בקרב האסירים שומרי הדת ביומיום של המחנה, לא ייתכן שתפיסה מסורתית כזאת על פי הדגם של חטא ועונש היכתה שורשים. הדבר מתברר לא רק מתוך זכרונות רלוונטיים, כי אם גם מתוך תשובות שניתנו לרוב מפי רבנים אורתודוכסים במחנות בעל פה ופורסמו (אחר כך) בכתב. גם אם אין לתשובות פונקצייה של תיאולוגיה שיטתית, אלא נועדו להבהיר שאלות של יישום חוקי הדת במצב מסוים, בכל זאת משקפים הרעיונות המנחים את הפסיקה, בעקיפין, רמזים לתפיסה דתית. במחקרו על תגובות חסידים בימי השואה, הצליח פסח שינדלר להראות שתשובות אלה של רבנים כמעט שלא ראו בשואה עונש על חטאי עם ישראל.[23] גם ההחלטות הליברליות מאד שבפסקים רבים — אשר הושפעו מהזדהות פסיכולוגית מרחיקה לכת מן המצב המיוחד של השותפים למאסר — גם החלטות אלה, דוחות בעקיפין את תפיסת השואה כעונש צודק.[24]

אבל מעל לכל עמדה תפיסת משמעות כזאת בסתירה חריפה מדי לנסיונם של האסירים עצמם ברדיפות ובהשמדה, מכדי שהייתה יכולה לזכות במחנות בתהודה רחבה. ההתבוללות או הציונות אמנם

היו עשויות להחשב גם כהפרה של חוקי דת; האם יכלו להצדיק רצח המוני בהיקף כזה שלא נעצר אפילו לפני ילדים שלא חטאו? מדוע לא פגעה השואה דווקא באלה שעל פי תפיסת המשמעות ברוח המסורתיות היו שותפים לה, כגון הציונים החילונים בארץ ישראל ולא המוני היהודים האדוקים של מזרח אירופה שתמיד דחו כל התבוללות, רפורמה וציונות?

לתהודה גדולה הרבה יותר זכתה תבנית אחרת של משמעות הלקוחה מן המסורת הדתית. "קידוש השם", היתה הנוסחא המסורתית למות הקדושים היהודי, תבנית דתית למוות האלים למען האמונה שבסיועה ניסו יהודים גם במחנות הריכוז וההשמדה להעניק לגורלם הכפוי מינימום של כבוד ומובן.[25]

מוסד המרטיריום שקידוש השם היה לו לשם נרדף, אין להבינו אלא כתחנה סופית של תפיסה דתית שיסודה מקראי ומגמתה להכפיף את המעשה היומיומי, את החיים בכללותם לשירותו של האל, להיות עד לאל ולקדושתו באמצעות המהלך האישי ולזכות בכך בו בזמן גם לחלק בקדושתו של האל. מבחינה זאת קידוש השם הוא "הקריאה לקידושו המתמיד של החילוני [...]. המקרה הקיצוני העולה על הדעת, להיות עד לקדושת האל ולמיזוג החיים בתוך המוחלט, טמון בנכונות לשלם בחיים עבור מהלך כזה. מסירות הנפש האישית מהווה בצורה זאת את המסקנה האחרונה מרעיון *קידוש השם*. [...] הדבר הבולט והראוי לציון, בעיקר בניגוד לדמות המרטיריום בנצרות ולמימושו, הוא בהקשר זה, *שקידוש השם* מעולם לא יצר מרטירולוגיה מפארת למי שמסרו את נפשם או למסירות הנפש בכללה. אמנם המוסר את נפשו ביהדות נקרא *קדוש*, אך אין התואר מלווה בסגידה למרטיר או במיסטיפיקציה למוסד המרטיריום שניתן להשוותו לנצרות. 'אין לרדוף אחר מסירות הנפש; המוכן למסור את נפשו בלא לבקש מפלט במקום מבטחים, הוא חוטא'. [Hyam Maccoby][26]

בהתאם לכך קבעה המסורת היהודית כבר בשלב מוקדם כללים מחמירים להקרבת החיים במובן של קידוש השם הווה אומר אונס לעבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים. "אם נכפה אדם לעבור על איסורים אחרים, החובה למסירות נפש היא רק אם היה הדבר בנוכחות מנין אנשים לפחות",[27] שכן ההפרה הכפויה של הדין כגון בדיני השבת או הכשרות. "נושאת אופי רשמי מייצג, ההופך אותה

לאקט של פרישה מן היהדות."[28] אמת מידה נוספת היא שהאונס להפרת המצוות חייב להיות חלק מרדיפות שמטרתן להעביר יהודים על דתם.

לכן צדק כריסטוף מינץ באומרו שביהדות כמעט שאפשר לדבר על אנטי־מרטירולוגיה, מכיוון שהעדיפות המוחלטת לשמירת החיים כצו אלוהי הובילה לתפיסה מגבילה מובהקת של מסירות הנפש.[29] "אין זה רגע המוות שהוא הירואי," איפיין בני קראוט (Kraut) את העיצוב המיוחד של תפיסת מסירות־הנפש היהודית, "כי אם דרך החיים לפני אותו רגע."[30]

ככל שהיו הרדיפות בהיסטוריה היהודית (האירופית) שונות בצורתן ובעוצמתן, הרי בכל מקרה "היה הרעיון של קידוש השם ומימושו מוטיב הנושא תובנה ומורה דרך למעשה בזמנים של רדיפות וסבל. 'אלה שכך מתו, נשאו עם כל הסבל סיפוק מוסרי, הם מימשו צו אלוהי, הם ניצבו בשלשלת של הדורות, הם המשיכו מסורת קדושה ושמרו לה אמונים.' "[31]

העברת התפיסה של קידוש השם אל השואה, יכלה להעלות מוטיבים ותצורות פסיכולוגיות שונים, במיוחד בקרב בעלי תודעה חסידית.[32] למות למען קדש שמו של האל, היה יכול להיחשב לזכות; היה אפשר להבין את קידוש השם כהכנה למוות ולמפגש עם האל, אך גם — בהתאם למסורת חסידית ששורשיה בדתיות אמוציונלית — כחווייה אקסטאטית, כתחילתו של איחוד מיסטי עם האל, כפי שכבר תיאר דוידוביץ' בהיסתייגות אך גם מתוך ריתוק.[33]

העובדה שמושג קידוש השם כמעט שאינו נזכר בספרות הזכרונות וביומנים מן המחנות כבר מובן מעצם העובדה כי לאלה שהיו קורבנות מבצעי ההרג הנאציים במחנות המוות אך גם במחנות הריכוז שוב לא היתה הזדמנות לבטא (בכתב) את משמעות מותם האלים במובן של קידוש השם. לכן המקורות העומדים לרשותנו הם באופן מכריע תצפיות מן החוץ של אלה ששרדו את התופת הנאצית ובכך מהווים את המיעוט בקרב האסירים היהודים.

נוסף על כך היה מושג קידוש השם מנכסי צאן ברזל של הדתיות היהודית, ששוב לא נזקק להדגשה ולהמחשה כדי להיות בעל משמעות קיומית לכל אסיר ואסיר במחנה. כל יהודי שקיבל חינוך דתי היה אמון על "קידוש השם" ברמה המחשבתית, התיאולוגית כמו גם

באמצעות הדמויות הגדולות של מסירת הנפש של ההיסטוריה היהודית (הדתית) כגון השלושה שנכנסו לכבשן, עשרת הרוגי מלכות או רבי עקיבא.

קידוש השם משתקף במקורות לרוב בצורה עקיפה ובעיקר באותן נסיבות שנמסר בהן על תפילות ספונטניות של אסירים אל מול המוות הצפוי להם. דוגמא מרשימה לכך הם הזכרונות של טרודי בירגר (Trudie Birger) שעמדה להיות מגורשת עוד בארבעה במאי 1945 היא, אימה ואסירים אחרים של מחנה הריכוז שטוטהוף (Stutthof) אל מעבר לים המזרחי. כשפגע פגז באוניה וזו החלה לטבוע, ציווה הקברניט להשליך את הנוסעים היהודים מן הסיפון לים. במצב זה חזרה טרודי בירגר ספונטנית אל תמונת הרקע של המרטירים היהודים: "מאין גאו בי באותו רגע הכוח, ההשראה? נזכרתי איך סיפר אבי על אלה שמסרו נפשם, שמתו כששמע ישראל על שפתותיהם. לא הייתי מוכנה למות מבלי לפגוש עוד פעם אחת את אלוהים. [...] במחווה דרמטית הרמתי את ידי וקראתי בקול רם ככל שיכולתי: 'שמע ישראל ד' אלוקינו ד' אחד'! [...] זרועותי נשארו מורמות ונשענתי על האשה שמאחורי. בו בזמן משכתי את ההברה האחרונה של התפילה זמן רב ככל שהצלחתי וחשבתי תוך כדי כך מה שסיפר לי אבי על רבי עקיבא שהרומאים עינו אותו למוות וזעק את שמע ישראל באותו אופן כשיצאה נשמתו."[34]

לא רק שמע ישראל כי אם גם הקדיש (שלנוכח המוות הצפוי, אמרו אנשים על עצמם), הווידוי, או איזכור הפסוק מתהילים מ"ד, כ"ג: "כי עליך הורגנו כל־היום נחשבנו כצאן טבחה", יכלו להיחשב ביטוי לקידוש השם במחנות. "אל התימוכים הרבניים הרבים שחוברו באותן שנים, שייכת גם הברכה שהמליץ עליה הרב אפרים אושרי מגטו קובנה ליהודים קודם שימסרו נפשם: 'ברוך אתה אדוני שקידשת חיינו במצוותיך וציווית לקדש את שמך ברבים.' בין תשמישי הקדושה הרבים שנמצאו בגטאות ובמחנות, היו ספרי תפילה ורשימות שבהם נרשם נוסח זה, קרוב לוודאי לשימוש לפני הרגע הצפוי למסירות הנפש."[35]

מרווח התגובות מגיע עד מינוח חילוני. וכך מוסר מרדכי האואר (Hauer) על חבר למאסר שאנשי אס. אס. תלו אותו על נסיון בריחה ממכרה הפחם יאווישוביץ (מחנה חוץ של אושוויץ) וברגע מותו קרא: "עם ישראל חי!"[36]

רוב העדויות הנוגעות לענין מקורן לא במחנות הריכוז כי אם במחנות ההשמדה ובגטאות, שהרי ההרג ההמוני הַפָּעיל התבצע בראש וראשונה מחוץ למחנות הריכוז. וצריך להוסיף הגבלה שניה: דווקא אצל אנשים מחוגי האותודוכסיה שהיו עדים לקידוש השם — אך גם להבטים אחרים של ההמשכיות היהודית־דתית במחנות הריכוז — מדובר לא רק בעדויות אישיות מועטות יחסית (בהשוואה לניצולים מקבוצות אסירים אחרות), אלא על פי הגדרתו של יונתן וובר (Webber) לעתים לא רחוקות גם בז׳אנר; זה סגנון "שבו חוויות אישיות, בלא קשר למידת הגיבוי שלהן, עוברות הגדרה מחדש כמופת לקוח מתוך קטגוריות קיימות ושעל כן גם אין צורך להציגן בשלמותן. האנשים הנהרגים על קידוש השם נסוגים לחלוטין אל הרקע, ועל הטראומות שלהם מדברים עוד פחות. [...] ואולם ההדגשה שבה השיטה היהודית הדתית הקלאסית מדגישה את היעוד הקולקטיבי של עם ישראל, מביאה לכך שאותם סיפורים, במידה שבכלל ניתן להעלותם על מכנה משותף, נוטים להתמזג, ללבוש אחידות, לא לתאר את גיוון התגובות של יהודים, כי אם יותר את היותם ממוסגרים בתוך השיטה. [...] מה שמאפיין את כמעט כל הסיפורים ממין זה, שבסופו של דבר הלכידות המוסרית של הנפשות הפועלות במסגרת הציבור היהודי הדתי שלהם, מוכיחה את עצמה ולמעשה הסיפורים האלה מסתיימים בנקודה זאת."[37]

אבל חרף כל המגמות למיתולוגיזציה ולעיון שאכן מופיעות במקורות, אין ספק שתפיסת קידוש השם מילאה בקרב האסירים היהודים של מחנות הריכוז תפקיד גדול הרבה יותר מן המשמעויות המסורתיות על פי הדגם של חטא ועונש; פסיכולוגית לא שימשו משמעויות אלה לאסירים רבים הצדקה נסבלת לסבל היהודי תחת הנאצים, בעוד קידוש השם מבטא, גם במובן הפסיכולוגי, משמעות "חיובית" יותר.

ועם זה לא הייתה העברת התפיסה של קידוש השם אל רדיפות הנאצים ועל התנאים האישיים במחנות בשום אופן מובנת מאליה כפי שנראה ממבט ראשון. שלא כבפוגרומים קודמים ובמיוחד שלא כברדיפות ימי הביניים, שוב לא היה אצל הנאצים חופש בחירה להמרת הדת, שהיא כשלעצמה היתה קשורה לקידוש השם. האם היה אפשר לדבר מסורתית על קידוש השם כשכל היהודים כולם נרדפו ונשלל מן הקורבנות חופש בחירה כלשהו? נוסף על כך, האם אפשר

לדבר עוד על רדיפות המונעות מאידאולוגיית־גזע שפגעו באותה מידה באורתודוכסים כמו גם במתבוללים, מומרים ויהודים אתאיסטים, לפחות כרדיפות דת חלקיות המאפשרות להגיב בקידוש השם ברוח המסורת היהודית?

מה שעשוי להיראות בעינינו היום כשאלה אקדמית מדי ואפילו אבסורדית, לנוכח המציאות במחנות הריכוז וההשמדה, היתה לאסירים בעלי התודעה הדתית שאלה מרכזית ומכרעת בהחלט למהלכיהם. הדבר נכון לא רק לגבי קידוש השם במובן של הנכונות למסירת הנפש, אלא לעשייה הדתית במחנות או לעשייה כזאת ממניעים דתיים בכללותה; שכן פעילויות דתיות כאלה במחנות גרמו — אם כי בדרגות חומרה שונות — במקרים רבים לסיכון הקיום האישי עצמו. שלילת מרכיב דתי מכל בחינה שהיא מרדיפת היהודים הנאצית, יחייב מסקנה בלתי נמנעת שצריך לוותר על כל עשייה דתית העשויה לסכן את הקיום האישי ולו פוטנציאלית, שהרי ויתרה המסורת הדתית בעת סכנה לגוף ולחיים לא רק על קיום מצוות, אלא אף דרשה במפגיע שלא לקיים את חוקי הדת בנסיבות כאלה.

למימד הדתי של רדיפות היהודים הנאציות שתואר בפרק — 1 גם אם היסטורית הוא נראה משני — היה מכל מקום השפעה מכרעת חשובה בהחלט על מהלכי האסירים בעלי התודעה הדתית במחנות, מן הבחינה של תפיסת קידוש השם והעקרונות שביסודו.

יש לציין שאת עמדות הרבנים בענין, כפי שהתבטאו בתשובותיהם, אפיינו הבדלים ניכרים. כך לדוגמא, נמנעו רוב הרבנים בגרמניה מלהגדיר אחרי 1933 את הרדיפות הנאציות כרדיפות של דת, בעוד הרבנים (האורתודוכסים) של מזרח אירופה שנסיונם אחרי 1939 היה שונה, נטו מן הסתם להשיב בחיוב.[38]

יהא אשר יהא: כל אסיר יהודי במחנות הנאציים שצפה אל מותו האלים ברוח קידוש השם, שביקש לשוב לפני מותו בשמע ישראל או בצורה אחרת של וידוי אחרון אל אלוהיו, או שניסה לשמור במחנה אורח חיים יהודי־דתי "לתפארת שמו של האל" ולהכין את עצמו בכך למוות אפשרי, השיב בהתנהגותו במשתמע תשובה חיובית על השאלה בדבר המימד הדתי של רדיפת היהודים הנאצית. כבר בגטאות נוצרה בקרב הרבנים דיעה די אחידה שראתה בכל קורבן יהודי של השואה כמי שמוסר את נפשו ברוח קידוש השם ונשענו

בכך על דעת הרמב"ם שכל יהודי הנהרג על היותו יהודי יש לראות בו קדוש.[39]

"כל אותם עשרות אלפי יהודים", כך נכתב ברישומי רבי שמעון הוברבנד (Huberband) מווארשה, "שנקטלו בידי הרשעים — בשחיטה, בתליה, בירי, בשריפה או בכל מוות אלים אחר — הם קדושים אף אם לא נאנסו להתכחש לאמונתם היהודית. ניתן לכנות זאת קידוש השם פסיבי."[40]

"הענקת משמעות של מקריבים עצמם על קידוש השם לקורבנות האלימות, מוטלת אך ורק על הפרספקטיבה הפנימית של הקורבנות ושל המועלים לקרבן. שאם לא כן, תקבל המשמעות הזאת גושפנקא של רצח באיצטלא של מסירות נפש", כך העירה בצדק ורנה לנצן (Verena Lenzen) וסימנה בזאת קו מפריד התקף לא רק למחלוקת תיאולוגית, כי אם גם לכל מחלוקת היסטוריוגרפית עם ההבט של השואה.[41] בידי ההיסטוריון רק היכולת לתאר אופציה שנתנה בידי הנרדפים היהודים אפשרות אינדיווידואלית, לא לשם שיקלול ערכי רטרוספקטיבי — ואפילו לא כדי לענות על השאלה שמעבר לתיאור ההיסטורי העובדתי — אם מדובר בקורבנות היהודים של הנאציזם באופן "אובייקטיבי" במרטירים (המתים על קידוש ד').

האופציה הזאת — אם תיבחן פסיכולוגית — היתה בראש וראשונה תהליך של ייחוס מעמד אישי ברוח קידוש השם, מה שאיפשר לו לאדם פרספקטיבה מיוחדת של גורלו הוא. "חווית הסבל במחנה כמרטיריום על *קידוש השם* עשוי להיראות באופן חיצוני כפסיביות פוליטית, ועם זה היה הדבר מבחינה פנימית המוצא האחרון של אקטיביות דתית ומהלך נפשי של חירות המאפשר לקבל הכרעה אישית לגבי תובנת הסבל והמוות. במידה מסוימת היה זה שחרורו של *קורבן הנאצים* באמצעות ההגדרה העצמית כ *קורבן יהודי*.[42] במובן זה הציב קידוש השם "מופת של ההתגברות על הסבל אשר העניק לאסון הבלתי נתפס את המשמעות והכבוד של המרטיריום, ואסף אותו אל השותפות הסולידרית של קורבנות ההיסטוריה היהודית."[43]

בתוך כך היה ניתן לחבר את התפיסה של קידוש השם עם משמעות מסורתית במובן המתווה של חטא ועונש, אך משמעות זאת לא היתה מרכיב אינטגרלי של התפיסה. קידוש השם בשני מובניו — המבט על משמעות המוות האלים האישי כקדוש, כמו גם במובן של

"קידוש שם השם" באמצעות המשכיות של חיים יהודיים־דתיים גם במחנה — היה תפיסה שנתנה פחות תשובה מהותית על שאלת המדוע של הסבל היהודי בגטאות, במחנות הריכוז ובמחנות ההשמדה, כלומר הסבר במובן המצומצם יותר, מאשר ייחוס של תובנה ותשובה על השאלה מה על האסיר היהודי היחיד לעשות לעת כזאת.

בהעברת התפיסה של קידוש השם אל הרדיפות הנאציות, היה גם משהו מן היצירה של המשכיות מַנחה. ואולם השואה חשפה, לעומת רדיפות קודמות, קווי הכר חדשים כה רבים, לא רק מבחינת ההקף הסטטיסטי של הרצח, עד שכבר בגטאות שאלו רבים ובהם גם יהודים אורתודוכסים את עצמם אם אין האתגר הזה דורש גם תגובות חדשות של היהודים. עילה מכרעת לשינוי המשמעות והתגובה לרדיפות הנאציות באה במפגש ההנהגה הציונית בגטו וארשה בשנת 1940 מפי הרב יצחק ניסנבאום שאליו מתייחס השימוש במונח "קידוש החיים" המחדד טרמינולוגית תפיסה זאת. "זה הזמן לקידוש החיים ולא לקידוש השם", הכריז ניסנבאום. "בעבר יצאו האויבים לצֵיד הנשמה היהודית ולפיכך ראוי היה ליהודי לקדש את שם השם בהקרבת גופו, נאמן לדרך להחזיק במה שהאויב ניסה לקחת ממנו. אך כעת זה גופם של היהודים שהמדכא דורש. לכן בנפשו של היהודי הדבר להגן על גופו, לשמור על חייו."[44]

בתפיסה זאת היה מוטיב דתי למגוון צורות של ביטוי־עצמי יהודי עד כדי התנגדות מזוינת ובהשוואה לקידוש השם, היה בה יותר מן האוריינטציה שפניה למהלכים פעילים. "על דעת תורת ישראל", הכריז רבי מנחם זֶמְבָּה זמן קצר קודם שפרץ מרד גטו וארשה באפריל 1943, "אני עומד על כך שמותו של יהודי אין בו לא תועלת ולא ערך במובן של קידוש השם. קידוש השם מתממש בנסיבות הנוכחיות ברצון החיים של היהודי. מאבק זה על הערגה והדרישה לחיים, הוא מצווה."[45]

נשען על ההנחייה המקראית שהאל נתן לעמו את החוקים על פי הכתוב "וחי בהם" (ויקרא י"ח, ה'), הציב עקרון קידוש החיים את כבוד החיים ואת ערכם במרכז והגנתו הפעילה הייתה לא רק הכרח לא יגונה, כי אם גם התערבות למען קדושת החיים המרכזית במסורת היהודית. "בעוד שלגבי כל לוחמי השחרור האחרים באירופה הכבושה בידי הנאצים ומחוצה לה, היתה ההתנגדות ענין של מהלך,

היא היתה לנפגעים מהגיון־ההשמד במלוא עוזו — ליהודים, ענין של קיום."[46] ההתנגדות המוגעת מעקרון קידוש החיים והמקבלת ממנו את הלגיטימיות שלה בכל צורותיה, היתה איפה במובנה הכפול התנגדות יהודית ספציפית.

בכך היה קידוש החיים אף לעיקרון מעורר הסכמה כללית יחסית, שכן העניק במפורש גם לתחושת הביטוי־העצמי היהודי מכובדות דתית ופילס בעקבותיה דרכים גם אל עמדות לאומיות־יהודיות וציוניות; מדובר באותם יהודי מזרח אירופה שעברו תהליך של חילון והיו בעלי תודעה סוציאליסטית וציונית, אך מכוח חינוכם, ואווירת ילדותם, עוד היו קשורים ביוגרפית־פסיכולוגית לעולם האורתודוכסיה.

קידוש החיים גם היתה יכולה להתפרש כגירסא הציונית של קידוש השם, על פי עמדתו של הוגו ברגמן, מן הציונים הראשונים שניסח זאת כבר ב־1913: "הציונות היא קידוש השם שלנו."[47] העובדה שהרב יצחק ניסנבאום היה מן החברים הראשונים של תנועת המזרחי בפולין, בוודאי שאינה מקרית בהקשר זה, כי אם סימפטומטית.[48]

ההבט של ההישרדות *הקיבוצית* היה אגב גם בעל משמעות מרכזית מזווית ראייה דתית מקורית ולא רק מזווית ראייה ציונית, שכן הברית היתה הקטגוריה הדתית המרכזית שהרכיבה מן היסוד את עם ישראל במובנו הכפול הדתי והלאומי. עם ישראל לא היה וגם לא היה יכול להיות מעולם שותפות־אמונה רוחנית כדרך שראתה הנצרות את הכנסייה וניתן להעלותו על הדעת רק כקיום לאומי ודתי בו־זמני על פי המסורת היהודית־דתית. אך כשהושמד עם ישראל כשותף וכנמען שאין תחליף לו בברית הזאת, או אז ריחף סימן שאלה גם מעל הרעיון הדתי של הברית. מתוך זווית ראייה זאת צריך להבין את קריאתו התקיפה הנזכרת של הרב זמבה, כי ההישרדות, קידושם של החיים היא מצווה.

קידוש השם וקידוש החיים נראים רק על פניהם כמשמעויות תיאולוגיות סותרות. כפי שאי אפשר לצמצם את קידוש השם למחשבה המרטירית, התייחס קידוש החיים לא להישרדות הפיסית בלבד, כי אם גם לעיצוב (ולתובנה) היהודיים של אותה הישרדות, וראה את שני המרכיבים קשורים בלא הפרד. שתי התפיסות הצביעו, בהשוואה למסורת הדתית הקודמת, על יסודות של חידוש בהקף מצומצם. המונח והתפיסה של קידוש החיים היו מחד־גיסא חדשים,

אך מאידך־גיסא נגזרו בצורה כה חד־משמעית ממחשבת קידוש השם, עד שיש הכרח לדבר על מודיפיקציה של קידוש השם.

אך גם קידוש השם התאפיין עם הרחבת מעמדו של המוסר את נפשו, על כל היהודים נרצחי הנאצים ביסודות חדשים, גם אם ניתן היה לתלות משמעות זאת בדברי הרמב״ם. אין להבין את שתי התפיסות הדתיות כמתחרות זו בזו, או אפילו מבטלות זו את משמעותה של זו, כי אם יותר כדגשים שונים, כתשובות דתיות נפרדות על מצבים שונים ברדיפות: ״קידוש השם ניצב לעתים קרובות בקצהו של מאבק מיאש וחסר תוחלת על ההישרדות — על ׳קידוש החיים׳.״[49]

בדומה לקידוש השם, גם למונח קידוש החיים כמעט שאין זכר בזכרונות או ליתר דיוק ביומנים שנכתבו במחנות. אך גם במקרה זה ניתן להגיע למסקנה בדבר נוכחות המחשבה ומופת המשמעות המניעים את הפעולה במחנה גם בלא הדגשה או בלא ניסוח של טכסטים, אלא יותר באמצעות מהלכי האסירים במסגרת התנאים של מחנה הריכוז. המושג מצא מהלכים במחנות לא רק על ידי אסירים שהיו אמונים על התפיסה של קידוש החיים ועל הנמקתה מאז היותם בגטאות. היתה זאת יותר תפיסה שנולדה ממפגש כפוי כלשהו בין מחשבת קידוש השם המסורתית לבין מציאות־הרדיפות החדשה שעימה התעמתו יהודי אירופה בגטאות ובמחנות הנאצים.

דווקא לכן הצליחה התפיסה להיות משכנעת וחיונית במחנות ולא ראש וראשון בגלל הסמכות של רבנים ידועים שנתלוותה לה. הרב ניסנבאום ואחרים העלו לדרגת מושג תיאולוגי והעניקו בסמכותם תמיכה למשהו, שהיה גם בלא הנוסחא התיאולוגית נוכח ומורה דרך.[50]

והיתה זאת תופעה רבת פנים שחלה עליה ההגדרה של קידוש החיים. במחנות תרגמו אותה למגוון מהלכים מעשיים: אם שוחררו בתשובות של רבנים אסירים אחרים במפורש מחלק גדול של המצוות או שהושעו הגבלות דתיות חיוניות, אם התירו לאסירים יהודים ללבוש את בגדיהם של חבריהם המומתים; אם העלו רבנים רבים בברגן־בלזן על הכתב לפני פסח תפילה שבה נימקו ברוח קידוש החיים לפני האל מדוע התירו לאכול לחם בפסח ובו בזמן חיזקו את האסירים לעבור על איסור חמץ (השווה פרק 4); אם חגגו בפורים את הצלתם של חיי יהודים ואת השמדתם של אויבי ישראל; אם השתדלו

אסירים יהודים לארגן את חלוקת המזון בצריפם באופן שתובטח חלוקה צודקת; אם קלטו רופאים־אסירים בצריף החולים, תוך סיכון עצמם, את חבריהם האורתודוכסים שביקשו לשמור בכל מחיר על איסור מלאכה ביום הכיפורים ובכך מנעו כמעט בוודאות את הריגתם בגלל הסירוב לעבוד; אם דאגו אסירים יהודים במחנות בצורה מאורגנת לילדים, כדי להבטיח לפחות את הישרדותם.

בכך היה קידוש החיים, יותר מקידוש השם, לא רק תפיסה מדריכה ומניעה למען מהלכים מעשיים, אלא גם תפיסה שהעניקה הצדקה דתית לצורות שונות — "חילוניות", לא דתיות ממש — של סולידריות ושל ביטוי עצמי.

הבה ונסב עוד פעם אחת את מבטנו ממופתי המשמעות התיאולוגיים, מן התכנים הדתיים אל התנאים העובדתיים, אל המסגרות הבסיסיות שבהן התבצע הניסיון לתת משמעות תיאולוגית־דתית לגורל היהודי במחנות הנאציים. כי חשוב לאין ערוך מקווי ההתפתחות התיאולוגיים ודגמי המופת בני מאות בשנים, שאליהם היה אפשר לפנות — חשוב מהם, בשביל ההתמודדות הדתית עם גורל אישי וציבורי של רדיפות תחת הנאצים — הוא הניסיון הממשי של כל אחד עם ההשמדה השיטתית־הבירוקרטית והרצח הסדיסטי, האיום היומיומי על עצם הקיום ושלילת צלם אנוש קיצונית מן האסירים היהודים במחנות הנאציים.

חוויות אלה, היו בלתי אמצעיות עד כדי כך ומוחשיות באורח אכזרי כל כך, שהאסירים לא היו מסוגלים לחמוק מהם לא רק גופנית כי אם גם נפשית וגם הניסיון לתת להן משמעות דתית לא סייע לתחושה של יחסיות או של הקלה. "כשנפתחו הפתחים לאחר ההרג בגז שכבו הגופות זו על גבי זו, בשורות צפופות, אחרות נותרו עומדות זקופות", כך מדווח שלמה דרגון מאחד הזונדר־קומנדו של אושוויץ. "פעם מצאנו תינוק חי שהיה עטוף בכר. גם ראשו היה בתוך הכר. לאחר שהרחקנו את הכר פקח התינוק את עיניו. אם כך, הוא היה עדיין חי. הבאנו את הצרור אל המש"ק מול והודענו לו שהילד חי. מול הביא את הילד אל שפת החפיר, הניח אותו על הארץ, דרך על צווארו והשליך אותו אל תוך האש. במו עיני ראיתי איך דרך על הילד. הוא הניע את זרועותיו הקטנות. הוא לא צעק, לכן לא יכולתי לקבוע אם עדיין נשם. מכל מקום הוא נראה שונה לגמרי משאר הגופות."[51]

האם עדיין היה כאן מובן לנוסחאות כמו קידוש השם או קידוש החיים? האם לא היו הדיבורים על ההשגחה והצדק האלוהי במצב כזה רק ציניות שעצמה את העיניים מראות מה קורה?

ועוד מאושוויץ מוסר אלי ויזל: "יום אחד כשחזרנו מן העבודה ראינו על מגרש המסדרים שלושה גרדומים. להתייצב. סביב סביב אנשי אס. אס. מאיימים בתת־מקלעים, הטקס הרגיל. שלושה מוצאים להורג כבולים, בהם פיפֶּל הקטן, המלאך בעל העיניים הנוגות. אנשי האס. אס. נראו מודאגים, חסרי מנוחה מתמיד. לתלות ילד לנוכח אלפי צופים לא היה ענין של מה בכך. מפקד המחנה קרא את גזר הדין. כל העיניים נישאו אל הילד. הוא היה חיוור אפרפר אך כמעט בלא תנועה ונשך את שפתיו. צל הגרדום כיסה אותו לגמרי. הפעם סירב הקאפו של המחנה להיות התליין. את מקומו תפסו שלושה אנשי אס. אס.. שלושת הנידונים עלו יחד על כסאותיהם. עניבת החנק הונחה בו זמנית על צוואריהם. 'תחי החירות!' קראו שני המבוגרים. הילד שתק. 'היכן אלוהים, היכן הוא?' שאל מישהו מאחורי. על פי סימן של מפקד המחנה נהפכו הכסאות. שקט מוחלט שרר בכל המחנה. באופק שקעה השמש. 'כובעים הסר!' שאג מפקד המחנה. קולו נשמע צרוד. בכינו. 'כובעים החזר!' אז החל המעבר במצעד. שני המבוגרים כבר לא היו בחיים. לשונותיהם הנפוחות השתלשלו כחלחלות. אך החבל השלישי התנודד: הנער קל המשקל עדיין חי ... יותר מחצי שעה היה תלוי כך בין החיים והמוות ונאבק עם מותו. ואנו היינו חייבים להביט בפנים. הוא היה עדיין בחיים כשצעדתי על פניו. לשונו עוד היתה אדומה, עיניו עוד לא נעצמו. מאחורי שמעתי את אותו האיש שואל: היכן אלוהים?' ואני שמעתי קול בקרבי עונה: 'היכן הוא? שם — שם הוא תלוי, על הגרדום ...' באותו ערב היה למרק טעם של נבילות."[52]

גרעינו של הסיפור הוא אותנטי באותה מידה שהוא בר הכללה: אושוויץ הציבה סימן שאלה קיצוני על יסודות הדתיות היהודית, היא הציבה סימן שאלה על האל — לא האל כרעיון פילוסופי, כי אם אלוהי אברהם, יצחק ויעקב, שכרת ברית עם עמו ונתן לו את חוקותיו "למען יחיה בהם" (ויקרא י"ח, ה').

כפי שהעשייה הדתית במחנות הריכוז לא היתה אופציה פתוחה לכל האסירים היהודים, כך גם לא היתה התובנה הדתית צורת תגובה

נגישה באופן כללי. "לא רק ברגעים המכריעים של הסלקציות או ההפצצות מן האוויר, כי אם גם במטחנת חיי היומיום, חיו המאמינים טוב יותר. הכאב שחוו על בשרם וראו אצל אחרים, היה בר־פיענוח ולפיכך לא התנקז ליאוש. הם הביטו בנו ברחמים ולעתים גם בבוז. כמה מהם ניסו בשעת הפסקה בעבודה להחזיר אותנו בתשובה. אך כיצד יכול חסר־דת להתאים לעצמו לפתע אמונה 'שימושית' או לאמץ אותה רק משום שהיא שימושית?", כך כתב פרימו לוי במבט לאחור,[53] ובצורה דומה נאמרו הדברים בזכרונות של Lenie de Jong-van Naarden ו־ Ronnie Goldstein-van Cleef (שתיהן חברות נעורים של אנה פרנק והיו אסירות גם באושוויץ): "אני עצמי מעולם לא האמנתי באלוהים. אולי הייתי בוטה. אני מין טיפוס כמו טוביה החולב, הדורשת על המקום דין וחשבון מן האל כשרק מתחשק לי. כך בפועל חשבתי וכך ממש גם עשיתי באושוויץ. דרשתי דין וחשבון מאלוהים. 'אלוהים, אתה נותן לזה לקרות?' לא קיבלתי תשובה ושום דבר גם לא השתנה. תמיד אמרתי שדת יונקים עם חלב האם. (לני דה יונג־ון נארדן)[54] [...] היה קשה לתאר שיש אלוהים. אמנם רצינו בכך כי חיפשנו משענת, אך מצד אחר לא הצלחתי לשכנע את עצמי שאם באמת יש אלוהים, איך איפשר לחיינו להתנהל כך. העובדה שילדים קטנים וזקנים נרצחו, נשארה לעולמים בעייה עבורי. כל האכזריות הבהמית סביבינו. שיש לכאורה אלוהים שאירגן את הדברים או שאישר אותם או שנשאר אדיש כלפיהם, גרמה לי קשיים גדולים (רוני גולדשטיין־ון קליף)."[55]

לא רק העדרה של סוציאליזציה יהודית־דתית מנעה מאסירים רבים (גם) ספיגה ותובנה דתית של מה שחוו וסבלו במחנות הנאציים, כי אם יתירה מזאת, אותה מציאות קונקרטית איומה, חסרת חמלה של המחנה. חוויות מזעזעות כפי שתיארו דרגון וויזל היו מסוגלות לחסום גם בפני יהודים שגדלו על ברכי המסורת הדתית את הגישה לכל צורה שהיא של תובנה דתית, כמו שעשו זאת הרעב ההרסני בגוף ונפש ופחד המוות התמידי. ככלות הכל, מן ה "מוזלמן" האפאתי בדמות "המת־החי" — ההתגשמות הסמלית של הקיום במחנה — נשללה כל אפשרות להחליט על דרך מותו, להעניק למוות שלו עצמו, ולו פיסה של כבוד ומובן, למות על קידוש השם.

ואולם אין לגזור מן הדברים הללו הכללות, כפי שעשה למשל Richard L. Rubenstein: "אחד מנצחונותיו הגדולים ביותר של

היטלר הוא, ששלל מן היהודים *כל* אפשרות למות קדושים. בלא הכרעה חופשית לא תיתכן מסירות נפש."[56] ככל שתיזה זאת נראית סבירה ואף נכונה לגבי אסירים יהודים רבים וגורלם תחת עול הנאצים, אין היא קולעת *בהכללה שבה* אל דברי הקורבנות עצמם שדחו אפשרות *עקרונית* לקיומם של משמעות ומובן דתיים ומבחינה זאת היא גם סותרת את המקורות.

בדומה למה שנאמר על הנוהג הדתי במחנה הריכוז, כך גם בניסיון ביחס למשמעות הדתית, כמעט שאין השאלה על נתוני ההמשכיות הדתית בקרב האסירים במחנות הנאציים, מאפשרת תשובה חד־משמעית רטרוספקטיבית מצד ההיסטוריון. מדוע חרף אורח חיים זהה, חרף ניסיון דומה ברדיפות והשמדה בגטאות ובמחנות הנאציים, חלק (קטן יותר) של אסירים יהודים ששמרו לפני השואה את הדת ברוח האורתודוכסית, תלו את גורלם במשמעות דתית, בעוד חלק (גדול יותר) שאף הם חיו קודם שהחלו הרדיפות בדרך דתית־אורתודוכסית, לא רצו או לא יכלו לאמץ את רעיון המשמעות הדתית — כל זאת ניתן לתיאור ביוגרפי בצורה מתקבלת על הדעת במקרה יחיד זה או אחר.

כפי שכבר נאמר ביחס לנוהג הדתי, אפשר לקבוע אף כאן שההמשכיות הדתית גם במחנה הריכוז היתה מוחשית יותר, ככל שהמהלך והמחשבה של האסיר היו אורתודוכסיים יותר לפני השואה; כך שתפיסת המשמעות המסורתית על פי המתווה של חטא ועונש, נותרה מצומצמת במיוחד לחוג קטן של אולטרה־אורתודוכסים. אך בסך הכל, באשר למשמעות הדתית של הגורל היהודי במחנות הנאציים, אי אפשר להבחין לא בטקסטים שהגיעו מן המחנות ובזכרונות המאוחרים ולא בתחקירים לניצולים ממחנות הריכוז, יחס חד־משמעי או אפילו סכמאטי בין הסוציאליזציה והביוגרפיה לפני השואה לבין החשיבה (והמעשה) הדתיים במחנה.

מכל מקום ברור כי לכל ניסיון במחנות לאבחן משמעות דתית או לא דתית של השואה — גם אם לא בהכרח מודגשת — קדמה כעין הערכה היסטורית־משווה של פשעי הנאצים ביהודים, שהמעריך עצמו היה להם לעד. למשמעויות האורתודוכסיות־מסורתיות היתה הערכה היסטורית־משווה זאת דווקא עמוד השדרה של הפרשנות: התיזה שרדיפת היהודים בידי הנאצים ורציחתם נבדלה מרדיפות קודמות רק כמותית אך לא מהותית, הכילה בתוכה בהכרח משמעות

דתית חדשה מסורתית ולא מהותית — ולהיפך. אך ככל שחשו אסירים יהודים בבהירות גוברת את מה שראו וחוו הם עצמם בגטאות, במחנות הריכוז וההשמדה, כמשהו חדש, כך סטו בהכרח בנחרצות יתר המשמעויות של פשע זה מדגמים מסורתיים.

התייחסותם של רוב הניסיונות בענין המשמעות (הדתית) של השואה במחנות, היתה ההיסטוריה והחווייה הקונקרטיות של רדיפת היהודים הנאצית. תפיסה מובלטת חדשה כמו זאת של "קידוש החיים" היתה תגובה ישירה על הייחודי שבשואה כלומר, היתה איפיונה המרומז כתופעה חדשה וייחודית ובד בבד תגובה ספציפית עליה. הדימוי על החידוש שבשואה, הבא לידי ביטוי בתפיסה הזאת, לא היה מבנה אקדמי, כי אם השתקפותו של נסיון הרדיפות האישי — אינטרפרטציה היסטורית שיצרה את הבסיס למשמעות הדתית.

בהיסטוריוגרפיה אין גם בנקודה זאת הסכמה בלתי מוגבלת. אבל רובם הגדול של ההיסטוריונים שהשקיעו עיסוק רב בהיסטוריה של השואה, רואים בה ארוע היסטורי ייחודי במובן זה, שהיעדר הרציפות כאן, בהשוואה להיסטוריה של רדיפות היהודים בעבר, כמו גם ביחס להיסטוריה של פשעים המוניים אחרים — גובר בבירור על ההמשכויות והמקבילות ההיסטוריות. מדובר בראש וראשונה בצירוף גורמים רבים המאפיינים את השואה, המצדיק הערכה כזאת[57] ואולי ניסח אברהרד יקל (Eberhard Jaeckel) את הקולע שבהם: "החדש ומבחינה זאת, הייחודי כשלעצמו, שמעולם לא החליטה מדינה לפני כן להמית — ככל האפשר בלא להותיר שריד — קבוצת בני אדם, שסימנה אותם כיהודים, על זקניה, נשיה, ילדיה ועולליה, בלא לבחון כל מקרה לגופו; את ההחלטה הזאת ביצעה בכלים ובסמכויות שלטון ממלכתיים, בכך שלא רק הרגה את בני הקבוצה הזאת בכל מקום שבו הצליחה להניח את ידה עליהם, כי אם במקרים רבים העבירה אותם למרחקים אל אתרים שהוקמו במיוחד להמתה."[58] ובמילים של פולקהארד קניגה (Volkhard Knigge) ניתן להשלים: "בתופעה הקרויה אושוויץ הושבתו — וזו חשיבותה ההיסטורית — אפילו הרציונליות התכליתית המונחית בציניות ואינטרס הקיום של המבצעים, אף שדובר בעקרונות של היגיון צר וברוטלי ביותר ובכל זאת חזוי ונשלט של מה שנודע עד אז כממשל מבזה אדם."[59]

המבט הקצר הזה בהערכה העיקרית של ההיסטוריוגרפיה על

השואה לאחר חצי מאה של מחקר, חשוב בזיקה לענייננו, משום שהוא חוזר ומבהיר את ההקשר ההיסטורי־ריאלי שבו התממשה משמעות (דתית) במחנות הנאציים או ליתר דיוק, שעליו ביקשה לענות. אך המבט הזה גם חשוב כדי לתפוס באמת את הפרובלמטיקה של משמעות דתית במחנות הריכוז הנאציים כשהיא מצוידת ביכולת פרשנות. "השואה שלושים שנה אחרי", כך כתב שאול פרידלנדר בשנת 1976, "במהלך שלושה עשורים גדל הידע שלנו על מה שקרה, אך לא כך בנוגע להבנתנו את הארועים. אין היום פרספקטיבה ברורה יותר, אין תובנה עמוקה יותר מכפי שהיתה מיד עם תום המלחמה."[60] עד כמה קשה יותר היה לאסירים היהודים הנתונים בסכנה קיומית ובפחד מוות תמידי במחנות הנאציים, שלרשותם לא עמד המרחק האקדמי, להסביר להבין ולתפוס!

לנוכח המציאות היומיומית של רמיסת צלם אנוש והשמדה במחנות אלה, לא ייפלא שאסירים יהודים ויתרו על האוריינטציה הדתית שלהם או שאיבדו את האמונה באלוהים. נראה שהשאלה הדורשת הסבר היא יותר מה איפשר לאסירים שנצמדו לחשיבה ולמעשה הדתיים אף במחנות הריכוז לראות מחנה כאושוויץ גם בקטגוריות דתיות מבחינת התפיסה והתובנה.

הדו־ערכיות הפסיכולוגית שבמשמעות הדתית, ההיצמדות לאמונה היהודית גם במחנה הריכוז, נבדלה אך במעט מן הפרובלמטיקה של "תיאולוגיית השואה" הרטרוספקטיבית לאחר 1945. אך אין בה מתאם פשוט לשאלה בענין הסוציאליזציה והביוגרפיה הדתיות, ליתר דיוק, לחסרונן. את השואה "אין להסביר לא עם אלוהים ולא בלעדיו", אמר ויזל,[61] אבל מן הצד האחר הוסיף: "בלא אלוהים תירשם השואה בהיסטוריה של יהדות אירופה בלבד — אפיזודה איומה במסגרת מלחמה לא אנושית ואיזו מלחמה אינה כזאת?"[62]

דו־ערכיות זאת עשויה להסביר את הסתירה — על פניה — איך תוארה בהערצה ובקינאה יכולתם של אסירים לא דתיים לאמץ משמעות דתית לגורלם האישי במחנות הנאציים וכיצד מן הצד האחר הפגינו (ועודם מפגינים) לא אחת גם יהודים אורתודוכסים הסתייגות מעוררת פליאה ביחס למשמעות הדתית של השואה. יהודים אתיאיסטים כפרימו לוי או ז׳אן אֲמֶרי הביעו בבהירות את המהות ואת החיוניות של המשמעות הדתית לגורל האישי והקולקטיבי של

האסירים ואולי קלטו אותן בעוצמה כזאת משום שהיתה להם מקור כוח בלתי נגיש: ״החברים הקשורים דתית ופוליטית לא היו מופתעים בכלל ואולי רק מעט שבמחנה ארע הבלתי ייאמן. האדם שסר מעל האל היה מוכרח לבא לשם כדי לחוות ולסבול את מוראות אושוויץ, אמרו הנוצרים והיהודים האדוקים. הקפיטליזם שהגיע לשלבו האחרון, הפשיזם, היה צריך להפוך בהכרח לרב טבחים של בני אדם, אמרו המרקסיסטים. כאן לא ארע דבר שלא נשמע קודם, אלא מה שציפו לו תמיד האמונים על האידאולוגיה או הגברים המאמינים באל או לפחות מה שחשבו לאפשרי. [...] האינלקטואלים חסרי האמונה התרשמו מהתנהגות זאת, בכך אין ספק. אך ידועים לי מעט מזעיר מקרים בלבד של המרה.״[63]

מן הצד האחר, ההסתייגות שיש ליהודים רבים מפני עימות ברור ומפורט עם האתגר התיאולוגי של השואה, שנמשכה בקרב חוגים רחבים באורתודוכסיה אפילו אחרי 1945, אינה חסרת יסוד; הדבר נובע גם מחשש להתייצב מול שאלות רדיקליות מדי, שהיו עלולות להציב סימן שאלה, עד כדי ערעור, על יסודות האמונה שהזינו את הכוח הנפשי להמשיך ולחיות.[64]

ברוח זאת נתן ויזל גם כעין משמעות פסיכולוגית להיצמדות של יהודים אורתודוכסים לנוהגים דתיים ולנוסחאות אמונה במחנות הריכוז — גם אם היתה דרך זאת נראית לרוב האסירים האחרים כסתירה כמעט שערורייתית למציאות של מחנה הריכוז; היה זה ניסיון שלא להטיל ספק ביסודות האמונה ודרכם לזהות העצמית ולא לאפשר את הריסתם, חרף המציאות של הרדיפות הנאציות. ההיצמדות חסרת הסטיות למסורת — כך טוען ויזל על פי הדוגמא של ההכאה על חטא אצל יהודים אורתודוכסים ביום הכיפורים גם במחנות הריכוז — היתה יכולה לנבוע גם מן הצורך שלא לאבד את המשענת הנאמנה של מערכת המעשה והשכנוע הדתיים דווקא במחנה הריכוז: ״מדוע קיבלנו עלינו את האחריות לחטאים ולעבירות שאיש מאיתנו לא התכוון וגם לא היה מסוגל לחטוא ולעבור מעולם? אולי על אף הכל חשנו עצמינו אשמים. זה הקל עלינו. טוב יותר היה להאמין כי הענשתנו היתה בעלת מובן, שזה הגיע לנו; מוטב להאמין באל אכזר אך צודק מאשר לא להאמין בכלל.״[65]

ככל שהניסיון להתחקות אחר משמעות דתית של הגורל היהודי במחנות הנאציים, הוא בעייתי — ולא במקום האחרון מבחינה

פסיכולוגית — החלופות למשמעות הדתית כמעט שלא היו בעייתיות פחות. אם עמדה לפני האסיר בעל התודעה הדתית השאלה של צידוק דין האל לנוכח הסבל היהודי בגטאות ובמחנות הריכוז וההשמדה, אזי ניצבה לפני האסיר הלא־דתי השאלה, איך בן־אנוש מסוגל לנהוג כך. ואולם על שאלת האנתרופודיזה — צידוק האדם — אל מול הסבל, היה בקושי קל יותר להשיב במחנה מאשר על שאלת התיאודיזה — צידוק האל.

השואה היתה "עולם של הקיצוני, אוניברס של התעייה שנוצר במידה רבה כדי להשאיר מאחור את קורבנותיו בלא כל חוש התמצאות."[66] היא הרסה לקורבנות את תמונת האדם לא פחות מתמונת האל, או כדי לבטא זאת שוב במילים של אלי ויזל: "באושוויץ מת לא רק האדם כי אם גם דימויו של האדם."[67]

בכוונה ובצדק השתמש כאן ויזל בלשון יחיד. באושוויץ לא נהרסה דמות אדם מסוימת שבמקומה באה אחרת, כאן נהרסו ההנחות הבסיסיות והמובנות ביותר מאליהן על טבע האדם — כאן הזימו יום אחר יום את המחשבה על ההומניות של האדם. שוב ושוב הוכח שהאמון המולד של אדם לאדם אינו אלא אשלייה. "כך למשל נזכר ניצול אחד איך ביקשה סבתו מאיש אס. אס. שיעזרו לה בעלייה לקרון הרכבת וזה בתגובה היכה אותה למוות."[68]

הרס מערכת היחסים הנורמלית בין בני אדם בעימות שבין המבצעים לקורבנות — שהובהר כאן בצורה מדגמית — הדחייה הטוטאלית של אהדה אנושית, מנעה מן הקורבנות לא רק להבין את התנהגות מעניהם, אלא גם לחזות אותה ולהיערך לקראתה.

אין לשכוח שלא רק אכזריותם של המבצעים היא שיצרה בפועל את הגורם המתעתע בהתנהגותם, כי אם השיטתיות המתוכננת של ההשמדה, שהיתה לעדיפות עליונה קובעת־כל וניסתה בד בבד להרוס את הקורבנות היהודים הרס פסיכולוגי.

וכך היתה גם ההישרדות במחנות ככלל ענין שרירותי־מקרי, שכן כל חישוב בדבר התנהגות אפשרית של אנשי האס. אס. התבסס על הנחות אנתרופולוגיות מדומות שנגזרו מנסיון החַיים האישי ומן המסורת התרבותית — והתבררו במציאות של מחנה הריכוז שוב ושוב כאשליות. הלקחים ההיסטוריים שהיו דווקא ביהדות כה עשירים על שאדם אכן מסוגל להיות לאדם זאב, שוב לא סייעו להבנת אושוויץ, "מקום שבו היה אדם בעיני אדם חפץ."[69]

למסורת היהודית־דתית היה בוודאי מרחב של נקודות הסבר לסבל היהודי בהיסטוריה, שאליהן ניתן לקשור משמעות דתית לשואה. בשום אופן לא היתה מוגבלת למתווה המסורתי של אָשֵׁם ועונש. את הסבל היה אפשר להבין גם כניסיון של האל בדומה לאברהם או איוב — או בסמיכות לתיאורו של עבד ה׳ בפרק נ״ג בישעיה, כסבל של כפרה. ולא במקום האחרון, הופיעה גם המחשבה המושרשת עמוק במסורת היהודית על האל השותף לסבל, הנשאר קשור לעמו במיוחד גם בסבלו.

אם כמעט לא הופיעו קווי מחשבה אלה בניסות הזה במקורות, אין זה סימן — בדומה לתפיסות של קידוש השם וקידוש החיים — שלא מילאו תפקיד במחנות. ואולם ברור שהשפעתם היתה מוגבלת, שהרי לא יכלו להשפיע כמנחים להתנהגות כמו ״קידוש השם״ או ״קידוש החיים״. וכך בהחלט יתכן שהרעיון על האל המשתף את עצמו בסבל הופנם בדרך דו־ערכית. אלי ויזל סבור כי הדימוי של האל המשתתף בסבל עמו, הוא ״דו־משמעי בטווח שלו. האם כוונתו להכביד את הניסיון על האדם או להקל עליו? האם הדימוי שהאל סובל אף הוא, שהוא סבל איתנו ולכן בגללנו, מסייע לשאת את עונשנו או שלהיפך מכביד את המשא.״[70]

עם זה ברור שבכל הנוגע למשמעות הדתית של השואה שהועלתה במחנות בהקשר למסורת הדתית, כלומר המאוזכרת במקורות, יש משום תשובה מרומזת על השאלה של צידוק האל, המתייחסת לעם ישראל בכללותו. שאלת צידוק האל יכלה לזכות במחנות הנאציים (אם בכלל) למסגרת התייחסות קולקטיבית בלבד, אבל לא לתשובה אינדיבידואלית — מסיבות היסטוריות כמו גם דתיות.

היהודים היו במרחב השלטון הנאצי בלא יוצא מן הכלל, לקורבנות של רדיפה שתכליתה השמדה, בין שחשבו את עצמם ליהודים במובן הדתי וחיו בדרך זאת, בין שהיו אתיאיסטים, או בכל צורה שהגדירו את עצמם. מן הצד האחר נתנה המסורת היהודית את הבכורה לא ליחיד כי אם לעם ישראל שעימו כרת האל את בריתו ונתן לו את התורה. לא רק במובן החברתי וההיסטורי אלא גם מתוך זווית ראייה דתית, היתה המשמעות הכפולה, החברתית והדתית של ״יהדות״, בעלת מהות מכוננת.

מתוך זווית ראייה כפולה זאת, היתה הייחודיות של מצב רדיפות היהודים תחת הנאציזם יכולה להיראות כתצורה חדשה — אם כי

מעוותת מקאברית — למופתי יסוד של המסורת הדתית, המעלה, ברוח המוטיב של העם הנבחר, שאלות מסויימות ודורשת תשובות: "לא *למען* האמונה מתו ההם שם ולא בשל אמונתם או שאיפה כלשהי להיות אדונים לאישיותם נרצחו. [...] ואף על פי כן — איזו סתירה של סתירות — היה זה העם העתיק של הברית שכמעט איש מן המשתתפים, הרוצחים ואפילו הקורבנות, כבר לא האמין בו, אך דווקא הוא ולא אחר הוא זה שנבחר תחת הפיקציה של גזע לאותה השמדה כוללת: ההיפוך הנורא ביותר של הבחירה בקללה, הלועג לכל תובנה. ובכן, יש קשר — מן הסוג הפרוורטי ביותר — עם מבקשי האל והנביאים של פעם שצאצאיהם נאספו מן הפזורה אל כינוס מותם המשותף."[71]

יהיו התשובות או חיפושי התשובות אשר יהיו, לשאלות שהציגו האסירים היהודים במחנות הריכוז היה גם רקע דתי משום שמה שארע בתחום השלטון הנאצי היה גם בעל רקע היסטורי, שמזווית ראייה יהודית לא ניתן בפשטות לנתקו מן ההתייחסויות הדתיות שלו;[72] שכן לדעת ג'ורג' סטיינר אפילו היהודי המחולן ביותר הוא "הבריאה הברורה של עברו, של ההיסטוריה היהודית. אפילו האתאיסט היהודי או המתבולל הנחוש ביותר בדעתו, מכונן את זהותו מתוך הבט על הגורל ההיסטורי של העם היהודי וחידת הישרדותו."[73]

לתת תשובה על השאלה הדתית בדבר המדוע של הסבל היהודי במחנות הריכוז וההשמדה, בוודאי לא היה קל יותר מן הניסיון להעניק משמעות והבנה למה שארע במחנות הנאציים בכלים ובמונחים חילוניים. גם אם נכללו בשאלה הדתית ספקות ויאוש, הרי לפחות היה להם מכותב. להציג באושוויץ את השאלה היכן כאן אלוהים, לא היה בהכרח שְׁוֵה־מובן לסטיה אל עבר האתאיזם. הבעת ספקות, אפילו הטחת אשמה באל, אל מול טבח היהודים הבלתי נתפש, לבשו מובן רק אם היה להם מכותב.

הקינות על הסבל שהיה בהן לסַמל את הכאב ושהתבטאה בהן ההתרסה נגד העוול — כזאת שלא היתה אפשרית נגד המבצעים — קינות אלה היו צורות תגובה שאינן זהות לאתאיזם ובו בזמן שיקפו תגובה ספציפית מושרשת עמוק במסורת הדתית של היהדות. לא זו בלבד שהטחת הכאב בפני האל חוזרת ומופיעה במקרא (ומודגשת בדמותו של איוב), אלא אף העימות עם האל הלא נתפס זוכה לביטוי

נרחב יותר בדתיות היהודית, מאשר הויכוח התיאולוגי על מהותו של האל. לא האמונה היא העומדת במרכז, אלא הדו־שיח עם אלוהים. "העוצמה האותנטית והמתמדת ביותר בהכרה היהודית, אינה בהגות או בדיון המטפיסי על מהותו של האל או תכונותיו. כי אם 'בחיים במחיצתו'."[74]

מכאן גם מתברר יותר במה התבטאה המשמעות הדתית של השואה במחנות הריכוז ובמה היתה יכולה להתבטא כלומר, מה היו הגבולות שהוצבו למשמעות כזאת. "השאלה על מובנו של ארוע, אינה מתייחסת לאפשרות הסברתו על סמך הרקע (זאת עושה האינטרפרטציה), אלא האפשרות לפרשו על סמך משמעותו", כך ניסוחם של Brocke ו־ Jochum בהקשר זה.[75] אבל האם אפשר ובראש וראשונה האם בכלל מותר ליחס מובן לשואה? "כל הסבר לשואה תכליתו להעניק לה יראת כבוד. כל רציונליזציה של השואה מבקשת לומר שאנו מסתפקים בעובדה שהיא היתה."[76]

מה שהגדיר כאן הרב החסידי שמואל בוטח (Boteach), תוקפו יפה במבט לאחור גם לנסיונות למתן משמעות שעשו אסירים יהודים במחנות: ככל שגדלה יכולת ההסבר של משמעות דתית, כך נטתה יותר להצדקתו של מה שנעשָׂה. ואולם משמעות כזאת של השואה לא היתה יכולה להתקבל — לבד ממיעוט אורתודוכסי קטן — על דעת האסירים במחנות הריכוז ולו מסיבות פסיכולוגיות.

לרוב הגדול התאימו מילותיו של אמיל פקנהיים שלעולם לא יהיה אפשר למצוא באושוויץ מובן דתי, תיתכן רק תשובה דתית על אושוויץ, תשובה, כדברי יהושע אמיר, שבסופו של דבר לא תהיה בתחום המחשבה כי אם בתחום המעשה.[77] "אבל תשובה דתית, לא בהכרח תלבש צורה של הסבר ואפילו לא הסבר המניח תובנה של מהלכי האל וכוונותיו."[78]

במחנות הריכוז לא ניתן לדבר על התפתחותה של "תיאולוגיית שואה" מבוססת בלא עוררין, שאינה סוטה מן המסורת. חשוב יותר מן הביסוס התיאולוגי, היתה הבהירות הפסיכולוגית של המשמעות, התאמתה למציאות של מחנות הריכוז וההשמדה. משמעויות השואה שהאסירים במחנות עסקו בהן, קלעו רק חלקית להסבר על מה שהתרחש. בראש וראשונה היה עליהם להשיב על שאלת המשמעות, לא כתכלית תיאולוגית לעצמה, כי אם לצורך ההכוונה למהלכיהם.

משמעויות אלה לא נועדו להשיב רק ואפילו לא בעיקר על שאלת המדוע — שעליו ניתן להשיב בקושי אפילו היום ממרחק אקדמי תשובה תיאולוגית — כי אם על השאלה: מה עלי לעשות כעת?

מכאן נובע שמשמעויות אלה כמעט שלא התגלו במפורש ובמודגש, כי אם לרוב במובלע ובעקיפין. אך המעשה הדתי שיקף לא רק את המשמעויות המובלעות של האסירים, אלא ייצג לעתים קרובות את המשמעויות עצמן.

על הברית כקטגוריה מרכזית ביחסים בין האל לעמו ישראל, הוצב בגלל השואה סימן שאלה בצורה קיצונית. היכן נותרה במחנות הנאציים הבטחת האל לעמו, הבטחה שאף הפך לשמו "אהיה"? במצב כזה, לדבוק ככל שאפשר במצוות הדת, להסתיר מפני האס. אס. תשמישי קדושה וטקסטים דתיים, לשמור חלקית את דיני הכשרות ולצום ביום כיפור, לשמור שבת ולחוג את הפסח — כל אלה סימלו דבקות נחרצת, כמעט מתריסה באלוהי ישראל ובברית. גם אם הסתיר האל את פניו מעמו ולא מילא את חלקו בברית: הם נשארו נאמנים לה.

תפיסה כזאת של המשכיות החיים היהודיים הדתיים ועוד במחנות הריכוז, היתה יכולה לבטא גם דרישה — באמצאות הדוגמא האישית של המעשה הדתי, של הנאמנות למצוות — דרישה לדין וחשבון של האל ולתזכורת בדבר חובותיו על פי הברית. בהצגת דרישה כזאת לאל (במפגיע, אם כי בעקיפין), לקיים את החובות הנובעות מן הברית, לא היה משום חידוש; היא היתה מושרשת עמוק במסורת היהודית שראתה בברית צורה של יחסי דו־שיח בין האל לעמו ואלה גם הצדיקו התחייבות מוסרית דו־צדדית.[79]

אותה המשכיות של החיים הדתיים גם היתה תגובה יהודית עמוקה באותה מידה שמחשבת ישראל העניקה עדיפות יסודית למעשה הדתי על פני האמונה ועל פני התיאולוגיה. "בשום מקום לא מצאה עדיפות זאת ביטוי ברור יותר מאשר באותה אמירה של עם ישראל בשעה של כריתת הברית: 'נעשה ונשמע'. המעשה קדם לשמיעה (להבנה)! סתירה לוגית שהיא ביטוי לאמון באל ובד בבד נובעת מתובנת יסוד אנתרופולוגית עמוקה. האדם אינו יכול להבין דברים מסוימים, אבל אפילו אז אין הוא יכול להימנע מלנהוג כפי שהוא נוהג, אין הוא יכול שלא לעשות מעשה."[80]

כאשר קנתה קבוצת חסידים בבוכנוואלד מקאפו אוקראיני זוג תפילין תמורת ארבע מנות לחם, אף כי סיכנו בכך את הישרדותם — דילמא מוסרית שלא יכלו לחמוק ממנה — ואז התפללו בהם בהתעלות מיסטית, היו אלה השתיים בו־זמנית: דבקות באל, המשכיות של המעשה הדתי וההכרעה שזו בדיוק התשובה הדתית ההולמת על גורלם האישי והקיבוצי במחנה הריכוז. "גדולת תפילתם של החסידים לא היתה יכולתם להסביר או להבין מה שקרה, כי אם דווקא התובנה שהדבר בלתי אפשרי — שהם לא היו מסוגלים לאפיין את השואה אל מול קטסטרופות יהודיות אחרות, אלא להכיר בכך שאינה ניתנת לאיפיון."[81]

מילון מונחים

אל מלא רחמים תפילה הנאמרת לזכר הנפטר.

בר מצווה טכס יהודי דתי לילד ביום הולדת 13. כניסה רישמית לעולם המבוגרים. לראשונה מותר לו לקרוא בתורה בבית הכנסת ולהוציא את המבוגרים ממנו לידי חובת הקריאה. (לילדה נקרא בת מצווה, ביום ההולדת ה 12)

הבדלה טכס המבדיל בין קדש לחול. בין חגים לימים רגילים.

הלכה חלק מחוקי הדת היהודית.

השומר הצעיר זרם שמאלי בתנועת הציונות.

התקווה המנון לאומי של מדינת ישראל.

חמץ לחם ומוצרים מ־5 מיני דגן (חטה, שעורה, שיפון, כוסמת, שבולת שועל) האסורים במאכל בפסח.

חנוכה 8 ימים הדלקת נרות בחודש כסלו, באמצע החורף. לזכר שחרור המקדש בירושלים מידי היוונים בשנת 164 לפני הספירה. ביום הראשון מדליקים נר אחד, בתוך חנוכיה, ובכל יום מוסיפים להדליק עוד נר עד היום השמיני.

חסידות תנועה דתית מיסטית שמקורה במאה ה־18. במרכז עומד ה"צדיק" ומסביבו קהל החסידים הקשורים אליו ביחסי רב ותלמיד.

טלית בגד יהודי ובו 4 כנפות וציציות (מצמר).

יזכור תפילה לזכר הנפטר הנאמרת ביום הזכרון למותו.

יום כפור היום הקדוש ביותר ליהודים. יום תפילה, צום וכפרת עוונות.

ישיבה בית ספר להשכלה גבוהה בתלמוד.

כיפה כיסוי ראש ליהודי.

כל נדרי תפילה הפותחת את יום הכיפורים, היום הקדוש ביותר ליהודים.

מגיד	דרשן נודד בתנועה החסידית. עובר ודורש דרשות, מקהילה לקהילה.
מדרש	פרושים לתורה ולתנ"ך שנותנים הרבנים.
מניין	עשרה גברים לצורך תפילה. חלק מהתפילות אפשר להתפלל רק במניין.
מלמד	מורה למקצועות היהדות.
מצה	ברבים מצות. לחם עוני הנאכל בפסח. לזכר יציאת מצרים. היהודים יצאו מהר ולא הספיקו לאפות בצק.
מצווה	צו דתי.
מזרחי	זרם דתי אורטודוכסי בתנועה הציונית.
משנה	האוסף הראשון הכתוב של המדרשים על התורה. המדרשים נימסרו בעל־פה מאב לבן. האוסף נכתב כדי שהמסורת בעל־פה תישמר.
סדר	הערב הראשון של פסח, חג משפחתי. קוראים בו מתוך ה"הגדה של פסח" מספרים ביציאת מצרים. מלווה בטכס ובאכילת מצות.
סנהדרין	בית דין יהודי בעבר.
סוכות	חג לזכר העובדה שבני ישראל הלכו במדבר 40 שנה בצאתם ממצרים. והאלוקים בנה להם סוכות מעננים שליוו אותם בדרכם.
ספר תורה	ספר מגולגל כתוב על קלף. מ־ 5 הספרים שנתן משה רבינו לבני ישראל. חלק מהתנ"ך.
פורים	חג לזכר גלות היהודים בפרס. לפי ספר מגילת אסתר בתנ"ך. המן יועץ המלך אחשוורוש רצה להרוג את כל היהודים. אסתר המלכה ומרדכי היהודי הצילו אותם. לילדים זה חג תחפושות וקרנבל.
פסח	חג לזכר יציאת היהודים ממצרים. מעבדות לחרות. — אקסודוס.
פסח — הגדה	טכסט יהודי הנקרא בליל הסדר. בלילה הראשון של פסח. הטכסט מהתנ"ך, מהמשנה ומהמדרש.

סדר פסח	חג משפחתי. הערב הראשון של פסח. מספרים ביציאת מצרים מתוך "ההגדה". מלווה בטכס ובאכילת מצות.
קדיש	תפילה בארמית בהשתתפות הקהל. עניינה שבח לאלוקים ותקווה לקהל. במיוחד בשימוש לזכר ניפטר, או בלימוד דברי תורה.
קידוש	תפילה על היין לכבוד שבת וחג.
רֶב, רֶבֶּה	הגדרה לרַב, רַאבִּיי.
שבועות	50 יום אחרי הפסח. 7 שבועות מפסח זמן יציאת מצרים, עד מתן תורה בהר סיני.
שַבֶּס	שבת בשפה האידית. (ביידיש)
שופר	קרן של איל. תוקעים בו בחג "ראש השנה" כחלק מהתפילה.
שבעה	שבעת ימי האבל שיושבים אחרי שנפטר קרוב משפחה.
שמע ישראל	תפילה מרכזית בתוך תפילת שחרית בבקר וערבית בערב.
	המשפט האחרון שמשתדל אדם לומר לפני מותו.
שמש	הנר שאיתו מדליקים את נרות החנוכיה בחנוכה.
	האיש שמטפל בענייני בית הכנסת.
תיקון	בקבלה. טכס מיסטי לצורך תיקון, שיפור (לעשות יותר טוב).
תלמוד	ספרות יהודית של רבנים מתקופת האמוראים. כולל דיונים בין רבנים, מדרשים, הלכות וספורי אגדה.
תמוז	חודש בלוח העברי בקיץ (יוני־יולי)
תפילין	ארבע פרשיות מהתורה בתוך קופסאות עור שחורות. אותם מניחים בתפילת שחרית על הראש ועל היד. חשוב מאד לתפילה.

הערות

מבוא

1. השווה Breidert; Guenther.
2. Adorno עמ' 353.
3. השווה לעניין Muenz עמ' 100 ואילך; Ofer.
4. השווה Muenz.
5. Moltmann, Crucified God עמ' 9; השווה גם אצל הנ"ל Der gekreuzigte Gott, עמ' 262 ואילך.
6. Johann Baptist Metz, Oekumene nach Auschwitz. Zum Verhaeltnis von Christen und Juden in Deutschland, בתוך: Kogon ואחרים עמ' 124 ואילך.
7. Emil L. Fackenheim, Jewish Existence after the Holocaust בתוך: Gottlieb, עמ' 229; הנ"ל, To Mend the World עמ' 25. "תיקון" משמעו בקבלה תהליך גאולי־דתי מיסטי.
8. Broszat עמ' 297.
9. Bauer עמ' 31.
10. השווה Szondi, עמ' 14.
11. מצוטט עפ"י Seyla Benhabib, Hanna Arendt und die erloesende Kraft des Erzaehlens, בתוך: Dinner, Zivilisationsbuch עמ' 166.
12. מצוטט עפ"י Muenz עמ' 70 ואילך.
13. Luebbe הקדמה, בתוך: הנ"ל עמ' 8.
14. Muenz עמ' 88.
15. Klueger, weiter leben. Eine Jugend עמ' 139.
16. Joern Ruesen, Geschichtsschreibung als Theorieproblem der Geschichtswissenschaft. Skizze zum historischen Hintergrund der gegenwaertigen Diskussion, בתוך: Koselleck/ Lutz/ Ruesen עמ' 34.
17. Hartman, Learning from Survivors עמ' 194.
18. Sofski עמ' 24.
19. Dunkel עמ' 25. הציטוט מ־J. B. Metz הוא מתוך מאמרו "Kleine Apologie des Erzaehlens" עמ' 339.
20. השווה Ottmar John, Die Allmachtspraedikation in einer christlichen Gottesrede nach Auschwitz בתוך: Mystik und Politik, עמ' 212.

21. שם, עמ' 210.
22. כמו בהערה 6.
23. Sofski עמ' 17.
24. Weinberg עמ' 18 ואילך.
25. Klueger, Von hoher und niedriger Literatur, עמ' 36 ואילך.

פרק 1

המימדים הדתיים של האנטישמיות הנאצית

1. השווה לענין זה Gamm; Vondung; Grieswelle, בעיקר עמ' 56 ואילך; Zinnhobler; Cancik; Becker; Tal; Reichelt; Reichel, עמ' 208-221; Heinzelmann; Maier; Luebbe; Maier/ Schaefer; Behrenbeck; Ley/ Schoeps; Baersch, Dier politische Religion.
2. Brocke/ Jochum עמ' 251 ואילך.
3. הרישום הוא מיום 26.6.1926, מצוטט עפ"י Baersch, Katastrophenbewusstsein עמ' 141.
4. Hitler עמ' 70.
5. Rauschning עמ' 227.
6. Hitler עמ' 329. השווה לענין זה גם אצל Ley; Baersch, Die politische Religion בעיקר עמ' 371 ואילך.
7. Hitler עמ' 339, 68, 355.
8. שם, עמ' 335.
9. שם, עמ' 336.
10. Rauschning עמ' 212.
11. Steiner עמ' 206.
12. Bauer עמ' 10.
13. ולהיפך, העובדה שגם שנאת היהודים הקדם־מודרנית לא היתה עשויה מרכיבים דתיים בלבד, קיבלה תיאור משכנע אצל Walz.
14. השווה Adam עמ' 142 ואילך.
15. פרסום צו על לוח מודעות בקרקוב (30.10.1939), ארכיון שירות השידור הגרמני 2565/9 U 85 בתוך: Juden Verfolgung und juedisches Leben עמ' 157.
16. Himmler עמ' 169.
17. Levy, Die Untergegangenen עמ' 127.
18. Brocke/ Jochum עמ' 254.
19. השווה לענין זה Michman, Research הנ"ל Problems.
20. Michman, Jewish religious life עמ' 153.

21. השווה לענין זה Rohde; Rosenkranz עמ׳ 158 ואילך.
22. השווה למשל Rohde עמ׳ 167; Thalmann/ Feinermann עמ׳ 104 ואילך.
23. Rhode עמ׳ 168.
24. הדבר כמובן לא מנע גם כאן, מעשים של האס. אס. שאסירים יהודים דתים חשו שהם בבחינת חילול הקודש. כך נבנתה בימת הקברט שפעל בווסטרבורק באישור רשמי של האס. אס., ושמפקד המחנה Gemmeker נמנה כמעט בקביעות עם צופיו הנלהבים ־ מקרשים של בית הכנסת החרב בעיר הסמוכה Assen. (השווה Abuys עמ׳ 55).
25. ״התופת של יהודי פולין תחת כיבושי היטלר״. דו״ח של עונג שבת, יוני 1942, גטו וארשה [בעיבודם של עמנואל רינגלבלום, הרש ואסר ואליהו גוטקובסקי], בתוך: Sakowska עמ׳ 210 ואילך. מידע רב על הרס בתי כנסת, בתי עלמין תשמישי קדושה ועוד, בעיקר במזרח אירופה הכבושה נמצא גם בספרי היזכור לכמה מן הקהילות שנחרבו. עד כה יש רישום של יותר מאלף קהילות בספרי יזכור כאלה, כמעט כולם ביידיש ובעברית. סקירה מועילה על דרך חיבורם, התייחסותם לאזורים השונים ומיקומם, אצל Mokotoff עמ׳ 15־11, 117־109, 167־165.
26. השווה Sandkuehler עמ׳ 144.
27. Tory עמ׳ 67.
28. The Jewish Qarter of Warsaw.
29. השווה The Black Book of Polish Jewry עמ׳ 25.
30. השווה Huberband; לענין הביוגרפיה של הוברבנד השווה Kuberczyk עמ׳ 259־251.
31. Huberband עמ׳ 192־188. בכמה מקרים גם צולמו המעשים. השווה בין השאר Schoenberner עמ׳ 35; Gilbert עמ׳ 35; Enzyklopaedie des Holocaust בעריכת Jaeckel/ Longerich/ Schoeps כרך 3, עמ׳ 1529; Schwarberg עמ׳ 118; Hamburger Institut fuer Sozialforschung עמ׳ 186.
32. השווה Gruenfeld עמ׳ 14.
33. Mueller עמ׳ 105.
34. השווה Swiebocka עמ׳ 170.
35. Postel-Vinay עמ׳ 90.
36. מצוטט עפ״י Fuellberg-Stolberg עמ׳ 282.
37. Levy, Die Untergegangenen עמ׳ 120 ואילך.
38. השווה Arad עמ׳ 218.
39. Jankil Wiernik, One Year in Treblinka בתוך: Donat (עורך), עמ׳ 161.
40. שם, עמ׳ 173.

41. Glazar עמ' 120.
42. כך מסרה אדה ליכטמן, בתוך: Novitch עמ' 57 ואילך. על ארוע דומה שבו הורה וייס להלביש אסיר יהודי כאילו הוא משה רבנו, דיווח Yehezkiel Menche, From Kolo to Sobibor בתוך: Novitch עמ' 126.
43. Novitch עמ' 75.
44. השווה Greenberg עמ' 315 ואילך.
45. השווה, מאמר Babi Jar בתוך: האנציקלופדיה של השואה (מהדורה גרמנית כמו בהערה 31), כרך 1 עמ' 144.
46. The Black Book of Polish Jewry עמ' 86.
47. השווה Gurock, Intruduction to the English Language Edition בתוך: Huberband עמ' XIV. ואולם העובדה שנוהג זה לא הוגבל לפולין או למזרח אירופה, עולה מרישומיו של פיליפ מכניכוס ביומן שניהל במחנה וסטרבורק על ראציות בערבי חגים באמסטרדם (Mechanicus עמ' 228 ואילך). להצטברות בולטת כזאת של סלקציות ו"אקציות" אחרות אם במחנות ואם מחוצה להם, נמצאו גם סימוכין ב"דפי העדות" ביד ושם. בכמעט שני מיליון דפי זיכרון כאלה מפוזרים פרטים ביוגרפיים קצרים ופרטי גורלם של קורבנות אלה של השואה, כפי שהצליחו קרובים, ידידים וכו' לשחזר. (הצהרתו של אלכסנדר אברהם - היכל השמות, בכינוס הבינ"ל של יד־ושם ב־4.6.1997 בירושלים).
48. ראיון עם הד"ר הדסה רוזנזפט ב־ 18.5.1981 (Center for Judaic Studies and Contemporary Jewish Life/ Center for Oral History of the ,University of Connecticut בלא סימון).
49. Jaldati/ Rebling עמ' 422.
50. Naor עמ' 109.
51. צו מעצר, הוצא בפרנקפורט ע/מ ב־ 19.1.81 מטעם הלשכה הפלילית 22 של ביהמ"ש המחוזי, מס. (22) Js434/68 50/L; כאן צוטט עפ"י Posner/ Ware עמ' 74 ואילך. על הסלקציה של יום כיפור השווה גם את העדות של יוסף זלמן קליינמן במשפט אייכמן (מצוטט ב־ : Deutschkron עמ' 94 ואילך).
52. Davidovic, Als Rabbiner in Auschwitz בתוך: Ginzel עמ' 434.
53. Koretz עמ' 68 (עותק בארכיון אתר ההנצחה - ברגן־בלזן). השווה לענין זה גם את מאמרי: Rabbiner im Konzentrationslager Bergen-Belsen

פרק 2

אתיקה והישרדות במחנה הריכוז

1. קצטניק 135633 הוא יחיאל דינור, הציטוט עפ"י Segev עמ' 10.
2. Sofski עמ' 28 ואילך.
3. Levi, Ist das ein Mensch? עמ' 37.
4. השווה Nyiszli עמ' 87.
5. W. Sofski עמ' 35.
6. Mueller עמ' 180.
7. עדות איש האס. אס. ריכרד בק (Boeck) במשפט אושוויץ שהתקיים בפרנקפורט (Langbein, Der Auschwitz-Prozess עמ' 118).
8. Elias עמ' 151, 158.
9. שם, עמ' 158.
10. Levy, Die Untergegangenen עמ' 34 ואילך.
11. השווה לענין זה Bettelheim עמ' 118 ואילך; de Pres; Pollak עמ' 166-172; Hirsch עמ' 56-70.
12. Langbein, Menschen in Auschwitz. עמ' 18.
13. The Trial of Asolf Eichmann עמ' 968. הפסקא בכתב נטוי מופיעה בגרמנית במקור.
14. Fortunoff Video Archives for Holocaust Testimonies at Yale University, Tape T-738 מצוטט עפ"י Langer עמ' 185 ואילך. שני הציטוטים ביידיש מובאים בתעתיק אנגלי.
15. Diner, Zwischen Aporie und Apologie. Ueber Grenzen der Historisierbarkeit des Nationalsozialismus בתוך: הנ"ל, Ist der Nationalsozialismus Geschichte? עמ' 72.
16. Elias עמ' 185.
17. שם, עמ' 188.
18. שם, עמ' 189.
19. השווה למשל Perl עמ' 80-86; Lengyel עמ' 99 ואילך; ראיון עם אֶטה P. בתוך: Fuerstenberg עמ' 66. באושוויץ נולדו כ-3000 תינוקות "ועד מאי 1943 רצחו את היילודים בטביעה. כמה מאות הועברו אחר כך ל- Naklo [צפון מערב פולין בין פוזנן לגדנסק] כדי לגדלם שם — בלא התחשבות במוצאם — כגרמנים. עוד כאלף הורעבו למוות ויילודים יהודים המשיכו לרצוח מיד עם לידתם. בסך הכל לא שרדו יותר מ- 180 ילדים את אושוויץ." (Madajczyk עמ' 324; השווה גם Langbein, Menschen in Auschwitz עמ' 268-271).
20. השווה לענין Greif, Wir weinten traenenlos
21. Greif, Die moralische Problematik der Sonderkommando-

Haeftlinge עמ׳ 9 (כתב יד להרצאה בוועידה על הנושא: "Die Nationalsozialistischen Konzentrationslager 1933-1945. Entwicklung und Struktur." Weimar 22-6.11.1995).

22. Levy, Die Untergegangenen עמ׳ 50־52.
23. השווה Langbein, Menschen in Auschwitz עמ׳ 155.
24. Levy, Die Untergegangenen עמ׳ 53.
25. Hoess עמ׳ 128, 130.
26. Levy, Die Untergegangenen עמ׳ 77.
27. Wiesel, Die Nacht zu begraben, Elischa עמ׳ 81.
28. Szachter Kalib עמ׳ 248.
29. Citroen עמ׳ 109.
30. Langer, Redifining עמ׳ 232; (עדות וידאו של חנה .F: Fortunoff Video Archives for Holocaust Testimonies at Yale University, Tape .T-285) רב רושם הוא מצב דומה שתואר ברישומיו של רומן פריסטר שזכו להערכה רבה.
31. Levy, Ist das ein Mensch? עמ׳ 42 ואילך.
32. Fortunoff Video Archives for Holocaust Testimonies at Yale University, Tape T-511. צוטט עפ״י Langer, Holocaust Testimonies עמ׳ 27.
33. דיווח של פליקס ראוש בתוך: Hackett עמ׳ 310.
34. Baumann עמ׳ 9.
35. Arendt עמ׳ 233.
36. השווה לענין זה גם Pawelczynska עמ׳ 138 ואילך.
37. הדבר חל כמובן גם על אסירים דיסידנטים־אתאיסטים. השווה למשל את ״עשרת הדברות״ של הקומוניסטים בבוכנוואלד, שהופצו מפה לאוזן (שוחזרו בתוך: Hartewig עמ׳ 134 ואילך).
38. Anders עמ׳ 211.
39. Petit עמ׳ 529.
40. Sofski עמ׳ 184 ואילך, 189.
41. מבחר מייצג של תשובות ופסקי הלכה מגטאות וממחנות ריכוז נאסף בתרגום אנגלי מלווה פירושים: Kirschner; תשובות מקוצרות בחלקן בתרגום אנגלי דהיינו סקירה מסכמת על פסקים חשובים ניתן למצוא אצל Zimmels; .Rosenbaum; Oshry; Schindler
42. השווה למקרה ספציפי זה Kirschner עמ׳ 111 ואילך.
43. השווה לענין זה Walk עמ׳ 377־391.

פרק 3

הדתיות היהודית ביומיום של המחנה

1. Weinberg עמ׳ 163 ואילך.
2. השווה בענין זה ביתר פירוט Rahe, Jewish Religious Life.
3. השווה למשל Greif עמ׳ 25; Mueller עמ׳ 56; דברי יצחק ארד בדיון בתוך: The Nazi Concentraion Camps עמ׳ 236; Nyiszli עמ׳ 136 ואילך.
4. השווה למשל Seela עמ׳ 121־123; Erinnerungsbericht Sinai Adler (Wolf) בתוך: John Freund עמ׳ 19 ואילך, Zimmels עמ׳ 11 ואילך.
5. Wiesel, Alle Fluesse עמ׳ 106.
6. המקור עדיין ברשותה של משפחת אשר (העתק בארכיון אתר הזיכרון ברגן־בלזן).
7. Gruenfeld עמ׳ 14.
8. Herzberg, De man in de spiegel עמ׳ 249.
9. Koretz (הציטוט כאן עפ״י התרגום המוסמך לגרמנית, שלא פורסם, מן המקור היווני).
10. Deutschkron עמ׳ 81.
11. Citroen עמ׳ 119 ואילך.
12. לענין שני מקרים כאלה של קניית תשמישי קדושה בעבור מנות לחם במחנות גרוס־רוזן ובוכנוואלד, השווה Berkovitz עמ׳ 6; Rosenbaum עמ׳ 79 ואילך.
13. השווה Rosenbaum עמ׳ 80 ואילך.
14. Winkler-Munkacsi עמ׳ 35 ואילך.
15. השווה Berkovitz עמ׳ 4.
16. השווה למשל Zimmels עמ׳ 112; Berkovitz עמ׳ 10־8.
17. Wiesel, Alle Fluesse עמ׳ 115.
18. מצוטט עפ״י Rosenbaum עמ׳ 80.
19. Mainz (בלא ציון עמ׳).
20. Wiesel, Alle Fluesse עמ׳ 115.
21. Naor עמ׳ 98.
22. Wiesel, Gesang der Toten עמ׳ 11.
23. Glazar עמ׳ 17.
24. Willenberg עמ׳ 112.
25. Yesner עמ׳ 142.
26. Herzberg, Tweestromenland עמ׳ 213 (רישום מיום 17.3.1945).
27. Weinberg עמ׳ 166.
28. Greif 238.
29. צוטט עפ״י Swiebocki עמ׳ 54.

30. Abraham Krzepicki, Eighteen Days in Treblinka בתוך: Donat (עורך), עמ׳ 111.
31. Glazar עמ׳ 45.
32. עדותו של גדליה בן־צבי במשפט אייכמן, מצוטט עפ״י Deutschkron עמ׳ 39־37.
33. החיבור בין האני־מאמין הדתי לבין מסירת הנפש היה רעיון מושרש עמוקות במסורת היהודית: ״בספרי התנ״ך והתפילה היהודיים יוצרות האותיות האחרונות, המובלטות, של המילה הראשונה והאחרונה של נוסחא זאת, (ה״עין״ של שמע וה״דלת״ של אחד), את המילה עד, כסימן ההכר לאמת שעליה מעיד המוסר את נפשו״. (Assman, Das Kulturelle Gedaechtnis עמ׳ 206).
34. Wiesel, Ein Volk ausloeschen מתוך: Die Zeit (14.4.1995) עמ׳ 50.
35. עדות וידאו Wollheim (מוזיאון השואה ושינגטון).
36. מעניין לציין שבציורים שנעשו במחנות ובהם אסירים בתפילתם, מדובר על פי רוב בתפילה בציבור, בעוד ציורים שעשו אמנים (שלא היו אסירים) לאחר השואה, מראים על פי רוב יחידים, אם בתפילה ואם בפעילות דתית אחרת. השווה Amishai-Maisels עמ׳ 291.
37. ראיון של גבריאלה פינגסטן עם שלי כהן מצוטט עפ״י Pfingsten עמ׳ 85 (עותק בארכיון אתר הזיכרון ברגן־בלזן).
38. Yaffa Eliach, Jewish Tradition in the Life of the Concentration Camp Inmate בתוך: The Nazi Concentration Camps עמ׳ 198.
39. Wiesel, Alle Fluesse עמ׳ 115.
40. השווה The Terezin Diary of Gonda Redlich; Kryl עמ׳ 155־150
41. Bondi עמ׳ 250.
42. Asscher-Pinkhof עמ׳ 220.
43. השווה למשל Deutschkron עמ׳ 49 ואילך, Lindwer, Kamp van Hoop en Wanhoop בעיקר עמ׳ 69 ואילך וכן 101 ואילך; דיווחו של מיכאל גלבר למחבר (רוטרדם 20.6.1993).
44. Levy-Hass עמ׳ 38.
45. ראיון של המחבר עם Hilde Zimche ביום 26.10.1990 (ארכיון אתר הזיכרון ברגן־בלזן).
46. Ehrenfeld, כאן הציטוט הוא מן התרגום הגרמני למקור ההונגרי־עברי (עותק בארכיון אתר הזיכרון ברגן־בלזן).
47. Levy עמ׳ 10.
48. Gitler-Barski עמ׳ 73 (רישום מיום 30.12.1943; תרגם לגרמנית K. Preuss-Beanek).
49. Samson עמ׳ 313 ואילך.
50. Mainz עמ׳ 70. לענין נסיונם של אסירים יהודים במחנות אחרים כגון אושוויץ או בוכנוואלד, לאכול אוכל כשר השווה למשל

Nyiszli; Greif עמ׳ 207; זכרונותיו של ז״ל ויידנוובר, בתוך: Rhoda עמ׳ 105; זכרונותיו של מנפרד קליין, בתוך: שם, עמ׳ 57; Stein עמ׳ 56.

51. Weinberg עמ׳ 163.
52. Karay עמ׳ 7.
53. Samson עמ׳ 318.
54. Emil Davidovic, Als Rabiner in Auschwitz בתוך: Ginzel עמ׳ 434.
55. שם, עמ׳ 437.
56. דיווחו של הד״ר הרמן אדלר למחבר (9.6.1992).
57. דיווחו של הפרופ׳ אלכסנדר ברצל למחבר (17.4.1995).
58. כמו בהערה 56.
59. (Herzberg, Tweestromenland) עמ׳ 159 ואילך.
60. "Je moet het je kinderen vertellen" עמ׳ 152 ואילך (תרגום: A. Pflock).
61. Sofski עמ׳ 235.
62. Weiss, Eiduth יד ושם (03/947), עמ׳ 6.
63. השווה Feder עמ׳ 59־64.
64. Herzberg, Tweestromenland (רישום מיום 31.8.1944), עמ׳ 55.
65. Weiss דיווח שנרשם ביום 20.6.1945 (ספריית וינר P.III.h, ברגן־בלזן מס. 842), עמ׳ 2.
66. השווה למשל את עדותו של רופא האסירים הד״ר פריץ ליאו במשפט ברגן־בלזן הראשון 1945: Trial of Josef Kramer עמ׳ 123.
67. השווה לענין זה, Lamm עמ׳ 55 ואילך.
68. Greif עמ׳ 94 ואילך.
69. Rudolf Reder, Belzec קרקוב 1946, עמ׳ 53, כאן מצוטט עפ״י Arad עמ׳ 217.
70. Nyiszli עמ׳ 136.
71. Mueller עמ׳ 76 ואילך.
72. Greif עמ׳ 136.
73. Adorno עמ׳ 360.
74. Jean-Francois Lyotard, Streitgespraeche, oder: Sprechen "nach Auschwitz" מצוטט עפ״י Loewy עמ׳ 11.
75. Leitner עמ׳ 27.
76. דיווחה של Violette Jacquet למחבר (27.11.1991).
77. Levy, Ist das ein Mensch? עמ׳ 135. השווה גם את דבריו של יחיאל רייכמן על טבלינקה בתוך: Arad עמ׳ 216. מעבר לכך, ייתכן שהרתיעה מן הפעילות הדתית נבעה גם מחשש לענישה קולקטיבית אם יגלו אותה אנשי האס. אס. השווה למשל Julius Freund עמ׳ 2

78. Cohen עמ׳ 91.
79. השווה למשל Nomberg-Przytyk עמ׳ 39; Salus עמ׳ 73.
80. Wiesel, Die Nacht zu begraben עמ׳ 118.
81. מצוטט עפ״י Embacher עמ׳ 100.
82. ראיון של Marva Karrer עם Agnes B. מיום 12.3.1995 (הקלטה קולית ותמלול בארכיון אתר הזיכרון ברגן־בלזן).
83. Klueger, Weiter leben עמ׳ 149.
84. Winkler-Munkacsi עמ׳ 35.
85. Mechanicus עמ׳ 84־82 (רישום מיום 3.7.1943).
86. Laqueur עמ׳ 27.
87. Mechanicus עמ׳ 175 ואילך.
88. שם עמ׳ 182.
89. Amery עמ׳ 27 ואילך.
90. שם עמ׳ 103 ואילך.
91. H.G. Adler עמ׳ 611.
92. Mechanicus עמ׳ 287.
93. Jaldati/ Rebling עמ׳ 421 ואילך.
94. Mueller עמ׳ 47.
95. השווה Robinson עמודה 878.
96. השווה Brenner.
97. השווה לענין זה גם את ההערות הביקורתיות למחקרו של ברנר אצל Kraut עמ׳ 201־185.
98. השווה למשל את המחקר המבוסס על תשאול 50 ניצולי מחנות ריכוז יהודים — Schneider עמ׳ 83־74.
99. Leo Felder מצוטט עפ״י Hass עמ׳ 46.
100. Sol Feingold מצוטט עפ״י שם.
101. מצוטט עפ״י Brenner עמ׳ 58.
102. מצוטט עפ״י Hass עמ׳ 151.
103. שם עמ׳ 158.
104. Greif עמ׳ 156.
105. Davidovic עמ׳ 437 ואילך.
106. ראיון המחבר עם רוחמה פינקהוף (ברגן־בלזן 15.6.1993).
107. ראיון של סוזן הנן־וולף עם משה גרצק בתוך: Heenen-Wolff עמ׳ 24 ואילך.
108. Cohen עמ׳ 91 ואילך.
109. Wiesel, Alle Fluesse עמ׳ 116.
110. Weinberg עמ׳ 165 ואילך.
111. Weiss, Eiduth עמ׳ 6 ואילך.
112. Auschwitz Haeftling Nr. 107907 עמ׳ 70.
113. השווה למשל Weinberg עמ׳ 164 ואילך.

114. השווה Karay עמ׳ 21.
115. השווה שם.
116. Herzberg, De man in de spiegel עמ׳ 422.
117. Herzberg, Tweestromenland (רישום מיום 4.9.1944) עמ׳ 70 ואילך.
118. זכרונות של ז׳אק גולדמן, בתוך: Rothschild עמ׳ 158.
119. זכרונות של ויליאם גליקסמן, בתוך: Rothschild עמ׳ 238.
120. ציטוט עפ״י Kroh עמ׳ 181.
121. השווה למשל Weinberg עמ׳ 165.
122. השווה למשל את השיר "Gebet" (תפילה) שחיבר הנס פרסאייזן בברגן־בלזן (Hans Presseisen. Gedichten עמ׳ 34) או "Totengebet" (תפילת אשכבה) שכתב גאורג קפקה בטרזיינשטאדט (Moll/ Weiler עמ׳ 108).
123. השווה Karay עמ׳ 23.
124. יוסף פינקהוף חיבר ניגון כזה בברגן־בלזן והוא גם המחבר של ניגון נוסף. המקור נמצא בידי משפחת פינקהוף.
125. Herzberg, Tweestromenland (רישום מיום 29.8.1944), עמ׳ 45 (תרגם לגרמנית, אברהרד קולב).
126. השווה לענין זה את מאמרו הפונדמנטלי של ישעיה לייבוביץ Commandments (דיברות), בתוך: Cohen/ Mendes-Flohr עמ׳ 67־80.
127. Amery עמ׳ 29.
128. צוטט עפ״י Johann B. Metz, Fuer eine anamnetische Kultur בתוך: Loewy עמ׳ 41.
129. Frankl עמ׳ 83 ואילך, 89.
130. שם, עמ׳ 108. בצורה דומה מנסח זאת ברונו בטלהיים: ״אותם אסירים שלא חסמו לא את לבם ואת תבונתם, לא את רגשותיהם ואת יכולת ההפנמה שלהם, כי אם נשארו מודעים לעמדתם הפנימית, אף אם רק בקושי הצליחו אי־פעם לפעול על פיה — אותם אסירים נשארו בחיים והבינו בסופו של דבר את התנאים שחיו בהם. או אז גם הפנימו את מה שלא תפסו לפני כן — כי רכשו לעצמם את החירות האנושית האחרונה אם לא הנעלה: לקבוע לבד את עמדתם, יהיו הנסיבות אשר יהיו.״ (Bettlheim עמ׳ 174 ואילך).
131. Levi, Ist das ein Mensch? עמ׳ 84. דומה לזה המשמעות שמעניק זנק מאור לדוגמא אחרת — מסיבת חג־המולד של אנשי אס. אס. בינינה, אחד ממחנות הלווין של אושוויץ: ״בליל חג־המולד נערכה ארוחה חגיגית לכל יושבי המחנה שבמרכזה אנשי האס. אס. ומפקדיהם. לשם כך מוקם צריף ענקי ובאמצע מוצבים שולחנות צרים ומקומות ישיבה לכל המשתתפים. המראה עושה עלינו רושם חגיגי ולא מקובל. קול צפירה מקבץ אותנו. החגיגה נפתחת בשיר ׳לילה

דומם, לילה קדוש׳. בו ברגע מופיע עכבר על הקורה המרכזית של הצריף וצועד לו אנה ואנה לאורך הקורה לקול המקצב האיטי של השיר. במבט סקרני עוקבים מאות זוגות עיניים אחר האורח הלא קרוא. התופעה כולה כאילו מהפנטת אותנו. מסיבה כלשהי אנו נוטים לראות בכל ארוע לא רגיל, חשיפה של סוד — — כעין אגדה.״ (Maor עמ׳ 89).

132. Cayrol עמ׳ 19.

133. השווה בהקשר זה גם ל־ Blumenthal עמ׳ 221־236 אף שהוא מתייחס בעיקר לגטאות.

134. Fortunoff Video Archives for Holocaust Testimonies at Yale University, Tape T-1136 צוטט עפ״י Langer עמ׳ 100.

135. Gur עמ׳ 9 (תרגום: פ. גולדנברג).

136. שם.

137. Wiesel, Die Nacht zu begraben עמ׳ 76.

138. צוטט עפ״י Tobias עמ׳ 62.

139. Salus עמ׳ 14.

140. Antelme עמ׳ 30.

141. Levi, Ist das ein Mensch? עמ׳ 46, 35, 76, 97.

142. שם, עמ׳ 80.

143. צוטט עפ״י Greif עמ׳ 139.

144. צוטט עפ״י שם, עמ׳ 207 ואילך. יומנו של זלמן גרדובסקי שרד. לאחר השחרור חשף אותו מן האדמה אחד מחברי הזונדר־קומנדו לשעבר של אושוויץ במרס 1945.

145. M. Nyiszli עמ׳ 84 ואילך. על גורלה של אותה ספה והרישומים שהוחבאו בה, לא נודע דבר.

146. השווה Hefte von Auschwitz, Sonderheft 1: Handschriften von Mitgliedern des Sonderkommandos, Auschwitz-Oswiecim 1972.

147. Lapierre עמ׳ 19.

148. צוטט עפ״י Greif עמ׳ 107.

149. Levi, Ist das ein Mensch? עמ׳ 19.

150. Lapierre עמ׳ 18; השווה גם David G. Roskies, The Library of Jewish Catastrophe, בתוך: Hartman עמ׳ 41־33.

151. שם, עמ׳ 19.

152. רישום של מנחם קונס מיום 15.11.1942, צוטט עפ״י: Kermish עמ׳ 56.

153. Levi, Ist das ein Mensch? עמ׳ 73.

154. Yerushalmi עמ׳ 21.

155. Young עמ׳ 38 ואילך.

156. השווה Ezrahi; Mintz.

157. Lang עמ׳ 109.

פרק 4

החגים היהודיים במחנה הריכוז

1. השווה Guterman עמ׳ 56.
2. השווה Mishell עמ׳ 305.
3. הציטוט מתוך ההגדה של פסח.
4. Muentz עמ׳ 405.
5. Asscher-Pinkhof, Danseres עמ׳ 224.
6. ראיון של גבריאלה פינגסטן עם הגב׳ ט. ביום 19.12.1993, צוטט עפ״י Pfingsten עמ׳ 87 (עותק בארכיון אתר הזיכרון ברגן־בלזן).
7. רפרודוקציה של קערת הסדר הזאת מנייר נמצאת בתוך: H.G. Adler, Die verheimlichte Wahrheit עמ׳ 241.
8. צוטט עפ״י Eisenberg עמ׳ 242.
9. זכרונות לידייה בראון, צוטטו עפ״י Rothschild עמ׳ 283. השווה למשל גם זכרונות ז׳יל זיידנווּבר בתוך: Rhoda עמ׳ 105; ראיון Etkin עמ׳ 12; Salus עמ׳ 73.
10. השווה Feder עמ׳ 63.
11. Greif עמ׳ 76.
12. שם, עמ׳ 207.
13. Gitler-Barski עמ׳ 77 ואילך, (תרגום: K. Preuss-Beranek).
14. ראיון של גבריאלה פינגסטן עם שלי כהן (6/7.12.1993), צוטט עפ״י Pfingsten עמ׳ 86.
15. Samson עמ׳ 384 ואילך.
16. הציטוט כאן עפ״י התרגום הגרמני ב־ Samson עמ׳ 276.
17. Levy-Hass עמ׳ 47 ואילך.
18. Die letzten Wochen in Bergen-Belsen מאת שמעון גוטמן ואחיו יעקב (יד ושם 033/29), עמ׳ 1.
19. Herzberg, Tweestromenland עמ׳ 216 (רישום מיום 30.3.1945; תרגום: ש. סמסון).
20. זכרונות של יוסף וייס, נרשמו ביום 7.6.1945 ב־ Troebitz (Rijksinstituut voor Oorlogs- documentatie, Amsterdam: [II] 09 Weiss) עמ׳ 10.
21. Hacohen עמ׳ 333.
22. צוטט עפ״י Karay עמ׳ 8.
23. Elie Wiesel, Yom Kippur בתוך: Gottlieb עמ׳ 206 ואילך.
24. Szalet עמ׳ 70 ואילך.
25. עדות וידאו של Shony Braun (מוסיאון השואה, וושינגטון).
26. Schmulewicz (כאן צוטט עפ״י התרגום הגרמני המוסמך של גרדה שטיינפלד עמ׳ 221 ואילך (עותק בארכיון אתר הזיכרון ברגן־בלזן).
27. זכרונותיו של ז׳ק גולדמן, בתוך: Rothschild עמ׳ 157.

28. השווה Schueler עמ׳ 2.
29. Greif עמ׳ 148.
30. זכרונותיה של קארלה ואגנברג, בתוך: Koch עמ׳ 181.
31. זכרונותיה של לני דה יונג־ון נארדן, בתוך: Lindwer, Anne Frank עמ׳ 194.
32. זכרונותיה של רוני גולדסטיין־ון קליף, בתוך: שם, עמ׳ 237 ואילך.
33. ראיון עם פרד באום מיום 16.5.1991 (Holocaust Oral History Project: The Holocaust Center of Northern California) עמ׳ 57.
34. Klueger, weiter leben עמ׳ 153.
35. השווה למשל לגבי בוכנוואלד בשנת 1938 Heilig עמ׳ 168 או לגבי אושוויץ בשנת 1944 ראיון עם רגינה ס. (.S), בתוך: Fuerstenberg עמ׳ 84 ואילך.
36. Weliczker Wells עמ׳ 217.
37. van Leeuwen-Gerzon, Bergen-Belsen, Jom Kippur 1944/45 (Joods .Historisch Museum, Amsterdam: 922/735 H)
38. זכרונותיו של ז״ל זיידנווכר, בתוך: Rhoda עמ׳ 105.
39. Yesner.
40. Wiesel, Die Nacht zu begraben עמ׳ 98.
41. השווה לזכרונותיו של סיני אדלר (וולף), בתוך: John Freund עמ׳ 20; Zimmels עמ׳ 116 ואילך; Yaffa Eliach, Jewish Tradition ni eht efiL of the Concentration-Camp Inmate, בתוך: The Nazi Concentration Camps עמ׳ 199; Herzberg, De man in de spiegel עמ׳ 249.
42. Katz עמ׳ 202 ואילך. נימה דומה מאד נשמעת למשל גם מדיווח של אלי ויזל על ראש השנה תש״ה (1944) באושוויץ: Wiesel, One Generation After עמ׳ 184־186.
43. השווה למשל Berkovitz עמ׳ 16; Winkler-Munkacsi עמ׳ 38.
44. השווה שם, עמ׳ 38.
45. השווה Yehuda Bauer, Forms of Jewish Resistance During the Holocaust בתוך: Roth/ Berenbaum עמ׳ 152.
46. Allgemeine juedische Wochenzeitung (9.1.1992). שם גם הופיע צילום של אותה חנוכיה שהצליח עוזיאל שובל לחלץ מן המחנה.
47. Gitler-Barski עמ׳ 72.
48. Jaldati/ Rebling עמ׳ 421 ואילך.
49. Herzberg, Tweestromenland כאן צוטט עפ״י התרגום הגרמני של Samson עמ׳ 348 ואילך. שני המשפטים האחרונים של הרישום מתייחסים לעובדה שילדיו חיו מוסתרים בהולנד.
50. כך הגיעה אלינו מברגן־בלזן תעודה בעברית המאשרת מי נבחר לקרוא בחג בתורה. תדפיס המקור הופיע ב־ Keshev. Studies and Sources 1 (1985) עמ׳ 36.

51. השווה למשל לגבי אושוויץ S. Adler (Wolf) עמ׳ 20 ו־ Rosenbaum עמ׳ 115 ואילך או לגבי ברגן־בלזן Herzberg (רישומי יומן מיום 18.9.1944).
52. השווה למשל לגבי ברגן־בלזן Gitler-Barski (רישומי יומן מיום 28.5.1944) עמ׳ 81.
53. שם, עמ׳ 76.
54. Asscher-Pinkhof, Sternkinder עמ׳ 189 ואילך; לגבי פורים באושוויץ השווה Rosenbaum עמ׳ 117 ואילך.
55. Winkler-Munkacsi עמ׳ 38.
56. Samson עמ׳ 254.
57. כאן צוטט עפ״י Roskies (עורך) עמ׳ 551.
58. Wiesel, Die Nacht zu begraben עמ׳ 108.
59. השווה למשל לגבי דכאו Mishell עמ׳ 315 ואילך.
60. השווה למשל את דיווחו של אלי כהן, שאיפשר — כרופא־אסיר — מהלך כזה לחבריו באושוויץ לעתים קרובות. (הערה 78 בפ׳ 3 והטקסט שאליו היא מתייחסת).
61. השווה ראיון של המחבר עם אוסקר דוד ברג (26.7.1988 . הקלטה קולית בארכיון אתר הזיכרון ברגן־בלזן); Herzberg, Tweestromenland עמ׳ 196.
62. Koch עמ׳ 227 ואילך.
63. דיווחה של אריקה הרץ ון אדלסברג למחבר (26.7.1994). כותרת השיר שחיברה עם מרייטה מוסקין, הוא "Kakaogedicht fuer Schawuoth 5704 in Bergen-Belsen" [״שיר קפה לחג השבועות תש״ד בברגן־בלזן״]. הגב׳ הרץ ון אדלסברג השאירה את השיר, שלא פורסם, לאתר הזיכרון ועל כך אני מודה לה.
64. השווה Gitler-Barski (רישום מיום 29.12.1943), עמ׳ 72.
65. Muenz עמ׳ 412.
66. Tomkiewicz עמ׳ 10 (תרגום לגרמנית: K. Preuss-Beranek).
67. Gerd Theissen, Tradition und Entscheidung. Der Beitrag des biblischen Glaubens zum kulturellen Gedaechtnis בתוך: Assmann/ Hoelscher עמ׳ 174 ואילך.
68. Assmann, Das Kulturelle Gedaechtnis עמ׳ 83 ואילך.
69. Jan Assmann, Der zweidimensionale Mensch: das Fest als Medium des kollektiven Gedaechtnisses בתוך: הנ״ל, Das Fest und das Heilige עמ׳ 17.
70. שם, עמ׳ 15.
71. Sofski עמ׳ 181.
72. השווה Yaffa Eliach, Jewish Tradition in the Life of the Concentration-Camp Inmate בתוך: The Nazi Concentration Camps עמ׳ 195 ואילך.

73. Citroen עמ׳ 94 ואילך.
74. Bettelheim עמ׳ 154.
75. Sofsky עמ׳ 103, 105.
76. שם, עמ׳ 88.
77. Levi, Ist das ein Mensch? עמ׳ 123.
78. Frankl עמ׳ 115 ואילך.
79. Heimler עמ׳ 33.
80. יומן זה (שלא פורסם עד כה) נמצא ברשות מחברו; העתק נמסר לארכיון אתר הזיכרון ברגן־בלזן.
81. השווה Laqueur עמ׳ 93 ואילך.
82. Ruesen עמ׳ 250.

פרק 5

משמעויות דתיות־תיאולוגיות של השואה במחנה הריכוז

1. Emil Davidovic, Als Rabbiner in Auschwitz (ראיון עם ג. ב. גינצל מיום 16.7.1979) בתוך: Ginzel עמ׳ 437.
2. Wiesel, Alle Fluesse עמ׳ 116.
3. שם, עמ׳ 123.
4. Levi, Ist das ein Mensch? עמ׳ 75.
5. Abraham Krzepicki, Eighteen Days in Treblinka בתוך: Donat עמ׳ 96 ואילך.
6. Mueller עמ׳ 105.
7. שם, עמ׳ 104.
8. Weinberg עמ׳ 167.
9. Davidovic עמ׳ 434, 436.
10. השווה Greenberg עמ׳ 431־441. בענין השתלשלות ההשפעה של עמדות אלה בקרב. האותודוכסיה (הקיצונית) לאחר 1945 ובענין תגובתה של האורתודוכסיה בכללה על השואה לאחר 1945, השווה Michman, The Impact עמ׳ 707־959; Friedman עמ׳ 114־86.
11. צוטט עפ״י Friedman עמ׳ 109.
12. דיווחו של הד״ר הרמן אדלר למחבר (9.6.1992).
13. השווה Joel Teitelbaum, ״ויואל משה״; הנ״ל, ״על הגאולה ועל התמורה״; בענין יואל טייטלבאום והתנועה האנטי־ציונית נטורי קרתא שהנהיג, השווה גם Lamm, The Idiology of the Neturei Karta עמ׳ 53־38.
14. השווה Schindler, Tikkun as Response to Tragedy עמ׳ 413־433; Schatz-Uffenheimer עמ׳ 126־141.
15. צוטט עפ״י התרגום הגרמני בתוך: Brocke/ Jochum עמ׳ 262.

16. צוטט עפ"י Greenberg, From Hurban to Redemption עמ' 88.
17. Krochmalnik עמ' 122.
18. השווה Greenberg, From Hurban to Redemption עמ' 89 ואילך, 93.
19. השווה Krochmalnik עמ' 124 ואילך.
20. לפרשנות היסטורית קדם־מודרנית־דתית זאת ביהדות השווה Yerushalmi; Kochan בעיקר עמ' 10 ואילך; Patai עמ' 28 ואילך.
21. השווה Schindler, Hasidic Responses; Polen.
22. Schindler, Hasidic Responses עמ' X.
23. השווה שם, עמ' 116.
24. השווה לצד האוספים של תשובות הרבנים מתקופת השואה שנזכרו בפרק 3 וניתוחם, גם Guttmann עמ' 433־455.
25. לשורשי התפישה הזאת השווה Yosef Gottfarstein, Kiddush Hashem over the Ages and its Uniqueness in the Holocaust Period בתוך: Jewish Resistance During the Holocaust עמ' 453־482; Gutman עמ' 185־202; Israel Meir Levinger, Kiddusch Haschem: Heiligung des Goettlichen Namens. Gedanken zum Martyrium im Judentum בתוך: Ginzel (עורך) עמ' 157־169; Ben-Sasson עמודה 977־986; Hyam Lenzen; Maccoby, Kiddush Ha-Shem בתוך: Cohen/ Mendes-Flohr עמ' 849־854.
26. Muenz עמ' 853.
27. שם, עמ' 213.
28. Maccoby עמ' 853.
29. השווה Muenz עמ' 213.
30. Kraut עמ' 187.
31. Muenz עמ' 213. מקורו של הציטוט המוסגר אצל Bein עמ' 385.
32. השווה לענין זה Schindler, The Holocaust and Kiddush Hashem עמ' 88־105.
33. השווה Davidovic עמ' 434.
34. Birger עמ' 148 ואילך.
35. המאמר "kiddusch Haschem" בתוך: Enzyklopaedie des Holocaust (המהדורה הגרמנית של האנציקלופדיה של השואה) עמ' 756.
36. השווה, זכרונותיו של מרדכי האואר, בתוך: Eisenberg עמ' 281 ואילך.
37. Webber, Erinnern, Vergessen und Rekonstruktion der Vergangneheit עמ' 45 ואילך.

38. השווה - Schindler, The Holocaust במקומות שונים.
39. השווה Webber, Jewish Martyrdom in the Holocaust עמ׳ 76 ואילך.
40. Huberband עמ׳ 247.
41. Lenzen עמ׳ 80.
42. שם, עמ׳ 81.
43. שם, עמ׳ 79.
44. ציטוט עפ״י Rudavsky עמ׳ 5 (תרגום: כריסטוף מינץ).
45. ציטוט עפ״י Schindler, The Holocaust עמ׳ 94.
46. Fackenheim, The Spectrum of Resistance עמ׳ 127 ואילך.
47. Hugo Bergmann, Die Heiligung des Namens בתוך: Wilhelm עמ׳ 409.
48. השווה Muenz עמ׳ 217.
49. Leni Yahil, Jewis Resistance - An Examination of Active and Passive forms of Jewish Survival in the Holocaust Period בתוך: Jewish Resistance During the Holocaust עמ׳ 40 ואילך.
50. השווה גם Gutman עמ׳ 187.
51. זכרונותיו של שלמה דרגון בתוך: Greif עמ׳ 67 ואילך.
52. Wiesel, Die Nacht zu begraben עמ׳ 92-94.
53. Levi, Die Untegegangenen עמ׳ 149.
54. זכרונותיה של ל?ני דה יו?נג־ון נארד?ן, בתוך: Lindwer, Anne Frank עמ׳ 194.
55. זכרונותיה של רוני גולדשטיין־ון כל?יף בתוך: Lindwer, Anne Frank עמ׳ 237.
56. Richard L. Rubenstein, Der Tod Gottes בתוך: Brocke/Jochum עמ׳ 119.
57. השווה לענין זה את המחקר היסודי של היסטוריה השוואתית בשלושה כרכים מאת Katz.
58. Jaeckel עמ׳ 21.
59. Knigge עמ׳ 254.
60. Friedlaender עמ׳ 36 (תרגום: כריסטוף מינץ).
61. Wiesel, Jewish Values in the Post-Holocaust Future רב־שיח בתוך: Judaism (קיץ 1967) עמ׳ 281, הציטוט כאן הוא עפ״י Roth, A Consumung Fire עמ׳ 184.
62. Wiesel, Entre deux soleils עמ׳ 172.
63. Amery עמ׳ 28-30.
64. כך למשל Jakobovits עמ׳ 371-381; Hass עמ׳ 150; Michman, The Impact עמ׳ 679 ואילך.
65. Elie Wiesel, Yom Kippur בתוך: Gottlieb עמ׳ 207.
66. Fackenheim, To Mend the World עמ׳ 226 (תרגום כריסטוף

מינץ). השווה לענין זה Laub/ Auerhahn עמ׳ 254־276. הבדיקה הפסיכואנליטית הדקדקנית הזאת גם מבהירה באיזו מידה הניתוח של אופי התהליך הטראומטי המתמשך אצל ניצולי מחנות הריכוז ועוצמתו, מאפשר גם הכרות יסודית עם האירועים במחנות ומשמעותם.

67. Wiesel, Legends of our time עמ׳ 230.

68. Laub/ Auehahn עמ׳ 257.

69. Levi, Ist das ein Mensch? עמ׳ 174.

70. Wiesel, Alle Fluesse עמ׳ 141.

71. Jonas עמ׳ 12 ואילך.

72. על ההשפעה המחולנת של רעיון הבחירה (לא מעט בהבט על משמעות השואה), הצביע זה לא כבר יונתן ובר: ״בזמנים קלאסיים התבסס הדימוי של היחודיות היהודית (׳העם הנבחר׳) על האמונה בברית מיוחדת במינה בין האל לעמו, שגורלו מיוסד על תקיפותו הנצחית של יעוד זה, יהא אשר יהא; ׳ארועים׳ נחשבו לדברים חולפים שאינם לענין. הגרסא החילונית המודרנית של אמונה זאת מיוסדת על התפיסה, שההיסטוריה היא המעצבת את הזהות הייחודית של העם היהודי ־ ה ׳ייחודיות׳ של השואה למשל שאינה מאפשרת להשוותה עם מקרים אחרים של רצח עם.״ (Jonathan Webber, Erinnern, Vergessen und Rekonstruktion עמ׳ 39 ואילך).

73. Steiner עמ׳ 195.

74. שם, עמ׳ 194.

75. Brocke/ Jochum עמ׳ 248.

76. Boteach עמ׳ 250.

77. השווה Yehoshua Amir, Juedisch-theologische Positionen nach Auschwitz בתוך: Ginzel עמ׳ 453 ואילך.

78. Sacks עמ׳ 40.

79. השווה Fasching עמ׳ 599־609.

80. Muenz עמ׳ 98.

81. Fackenheim, To Mend the World עמ׳ 219.

ביבליוגרפיה

מקורות שלא הודפסו

א) ראיונות

B., Agnes (12.3.1995, אתר הזיכרון ברגן־בלזן).

Baum, Fred (16.5.1991 המרכז לחקר השואה של צפון קליפורניה/ פרויקט ההיסטוריה המוקלטת של השואה).

Berg, Oskar David (14.7.1988, אתר הזיכרון ברגן־בלזן).

Braun, Shony (מוזיאון השואה, וושינגטון).

Etkin, Celia (ספריית האוניברסיטה של וושינגטון Acc. No 2513).

Fortunoff Video Archives for Holocaust Testimonies אוניברסיטת ייל, Tapes: T-738, T-285, T-511, T-1136.

Lipschitz, Abraham (11.8.1993, יד ושם, ירושלים 03/7110).

Pinkhof, Ruchama (15.6.1993, אתר הזיכון ברגן־בלזן).

Rosensaft, Hadassah (18.5.1981, Center for Judaic Studies and Contemporary Jewish Life/ Center for Oral History אוניברסיטת קונטיקט).

Wollheim, Norbert (מוזיאון השואה וושינגטון).

Zimche, Hilde (26.10.1990 אתר הזיכרון ברגן־בלזן).

ב) דיווחים שלא פורסמו

השבועות האחרונים בברגן־בלזן מאת שמעון גוטמן ויעקב אחיו (יד ושם ירושלים: 033/29).

Ehrenfeld (Eitan), Schmuel, Bergen-Belsen Tagebuch, 3.8.1944-28.9.1944 (אתר הזיכרון ברגן־בלזן).

Koretz, Arieh (Leo). Bergen-Belsen Tagebuch eines Jugendlichen 11.7.1944-30.3.1945 (תרגום מוסמך מיוונית נמצא בארכיון אתר הזיכרון ברגן־בלזן).

Leeuwen-Gerzon, Selma van, Bergen-Belsen. Jom Kippur 1944/45 (Joods Historisch Museum, Amsterdam: 922/735 H).

Levy, Rudolf, Das Neutralen-Lager Bergen-Belsen. (ספריית וינר, לונדון P. III. h. [Bergen-Belsen] No. 294a).

Mainz, Helmuth, Erlebnisse 1940-1944 (ספריית וינר, לונדון P. III. i. [Holland], No. 722).
Weiss, Joseph, 20.6.1945 דיווח מיום (Rijksinstituut voor Oorlogsdocumentatie, Amsterdam: [II] 09 Weiss).
Weiss, Joseph, Eiduth (03/947 : יד ושם, ירושלים).

ג) דיווחים כתובים שהוגשו למחבר

Adler, Hermann (Basel, 9.6.1992).
Barzel, Alexander (17.4.1995 ,כפר החורש).
Gelber, Michael Rotterdam 20.6.1993).
Herz Van Adelsberg, Erica (Wynnewood, PA, 26.7.1994).
Jacquet, Violette (Paris, 27.11.1991).

מקורות שהודפסו

Adler, H. G., Die verheimlichte Wahrheit. Theresienstaedter Dokumente, Tuebingen 1958.
Amery, Jean, Jenseits von Schuld und Suehne. Bewaeltigungsversuche eines Ueberwaeltigten, Muenchen 1988.
Antelme, Robert, Das Menschengeschlecht, Muenchen 1987.
Asscher-Pinkhof, Clara, De danseres zonder benen, 's-Gravenhage 41967 --, Sternkinder, Hamburg 1986.
Auschwitz-Haeftling Nr. 107907 (Alfred Stirner (זכרונות מאושוויץ : בתוך Die Zeit בשם העט (27.1.1995).
Birger, Trudi, Im Angesicht des Feuers. Wie ich der Hoelle des Konzentrationslagers entkam, Muenchen 1990.
The Black Book of Polish Jewry. An Account of the Martyrdom of Polish Jewry under the Nazi Occupation, (Jacob Apenszlak בעריכת ND 1995) ־ (1943 פרסום ראשון).
Cayrol, Jean, Lazarus unter uns, Sttuttgart 1959.
תעודה בדבר ״חתן תורה״ ו״חתן בראשית״ בברגן־בלזן, תשרי תש״ה (1944) בתוך Keshev, Studies and Sources 1 (1985), 36 'îò
Citroen, Sophie und Joop, Duett pathetique. Erinnerungen einer juedischen Familie an die Kriegsjahre in Holland, Frankfurt/ M. 1993.
Cohen, Elie, Beelden uit de nacht. Kamp-herinneringen, Baarn 1992.
Deutschkron, Inge, ... denn ihrer war die Hoelle. Kinder in Gehettos und Lagern, Koeln 1985.

Donat, Alexander (עורך) The Death Camp Trebkinka. A Documentary, New york 1979.

Eisenberg, Azriel, Witness to the Holocaust, New york 1981.

Elias, Ruth, Die Hoffnung erhielt mich am Leben. Mein Weg von Theresienstadt und Auschwitz nach Israel, Muenchen 41990.

Feder, Richard, Religioeses Leben in Theresienstadt, בתוך Theresienstatd. קובץ בהוצאת Rat der Juedischen Gemeinden in Boehmen und Maehren, Wien 1968.

Frankl, Viktor, ... und trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager, Muenchen 1987.

Freund, John (עורך), After Those Fifty Years. Memoirs of the Birkenau Boys, 1992.

Freund, Julius, O Buchenwald!, Klagenfurt 1946.

Frister, Roman, Die Muetze oder der Preis des Lebens. Ein Lebensbericht, Berlin 1997.

Fuerstenberg, Doris (עורכת), Jeden Moment war dieser Tod. Interviews mit juedischen Frauen, die Auschwitz ueberlebten. Eine Dokumentation, Duesseldorf 1986.

Gedichten. Hans Presseisen 1921-1944, Rotterdam 1977.

Gitler-Barski, Josef, "Aufenthaltslager" Bergen-Belsen. Dziennik Wiesnia, בתוך: Biuletyn Zidowskiego Instytutu Historycznego 95 (1975), No. 3, 62-96 'עמ

Glazar, richard, Die Falle mit dem gruenen Zaun. Ueberleben in Treblinka, Frankfurt/ M 1992.

Greif, Gideon, Wir Weinten traenenlos. Augenzeugenberichte der juedischen "Sonderkommandos" in Auschwitz, Koeln 1995.

Gruenfeld, Benny, Tonaring i Hitlers doedslaeger, Uppsala 1995.

גור, מנדי, מברגן־בלזן לברגן־בלזן, בתוך: ילקוט מורשת 29 (מאי 1980), עמ' 18־7.

Hackett, David A. (עורך) Der Buchenwald-Report. Bericht ueber das Konzentrationslager Buchenwald bei Weimar, Muenchen 1996.

Hacohen, Shmu'el, Zwijegende stenen. Herinnering aan een vermoorde jeugd, 's-Gravenhage 1990.

Heenen-Wolf, Susann, Im Haus des Henkers. Gespraeche in Deutschland, Frankfurt/ M. 1992.

Hefte von Auschwitz, Sonderheft 1: Handschriften von Mitgliedern des Sonderkommandos, Aschwitz-Oswiecim 1972.

Heilig, G., Menschen am Kreuz. Dachau - Buchenwald, Berlin 1948.

Heimler, Eugene, Night of the Mist. Bei Nacht und Nebel, Berlin 1993.

Herzberg, Abel, De man in de spiegel, Amsterdam 1980. --- ,

Tweestromenland. Dagboek uit Bergen-Belsen, Amstedam 41980.
Himmler, Heinrich, Geheimreden 1938 bis 1945 und andere Ansprachen בהוצאת Bradley F. Smith und Agnes F. Peterson, Frankfurt 1974.
Hitler, Adolf, Mein Kampf, מהדורה 671 הוצאה לא מקוצרת בכרך אחד, Muenchen 1941.
Hoess, Rudolf, Kommandant in Auschwitz. Autobiographische Aufzeichnungen, Muenchen 1987.
Huberband, Shimon, Kiddush Hashem. Jewish Religious and Cultural Life in Poland During the Holocaust êøò Jeffrey S. Gurock and Robert S. Hirt, Hoboken, N. J. 1987.
Jaldati, Lin und Eberhard Rebling, Sag nie du gehst den letzten Weg. Erinnerungen, Berlin 1986.
"Je moet het je kinderen vertellen". Verhalen uit de geschiedenis van de familie Dasberg 1966 תל אביב (כתב יד שהודפס באורח פרטי).
The Jewish Quarter of Warsaw Is No More! The Stroop Report. מהדורת פקסימיליה ותרגום הדוח הרשמי על הריסת גטו וארשה New York 1979.
Judenvefolgung und juedisches Leben unter den Bedingungen der nationalsozialistischen Gewalt- herrschaft, 1930-1946. כרך 1: ערך ועיבד Walter Roller, בהשתתפות Susanne Hoeschel, Potsdam 1996.
Katz, Josef, Erinnerungen eines Ueberlebenden, Kiel 1988.
Kermish, Joseph (עורך) To Live with Honor and Die with Honor! Selected Documents from the Warsaw Ghetto Underground Archives "O.S." , Jerusalem 1986.
Kirschner, Robert, Rabbinic Responsa of the Holocaust Era, New York 1985.
Klueger, Ruth, Weiter leben. Eine Jugend, Goettingen 1992.
Koch, Werner, "Sollen wir K. weiter beobachten?" Ein Leben im Widerstand, Stuttgart 1982.
Kroh, Ferdinand, David kaempft. Vom Juedischen Widerstand gegen Hitler, Reinbek 1988.
Langbein, Hermann, Der Auschwitz Pozess. Eine Dokumentation 1 כרך ND Frankfurt/ M. 1995.
--- , Menschen in Auschwitz, Wien 1987.
Laqueur, Renata, Bergen-Belsen Tagebuch 1944/ 1945, מהדורה שניה מעודכנת Hannover 1989.
Leitner, Isabella, Isabella. Fragmente ihrer Erinnerung an Auschwitz, Ravensburg 1993.
Lengyel, Olga, Five Chimneys. The Story of Auschwitz, New York 1972.

Levi, Promo, Ist das ein Mensch?, Muenchen 1988.
--- , Die Untergegangenen und die Geretteten, Muenchen 1990.
Levy-Hass, Hanna, Vielleicht war das alles erst der Anfang. Tagebuch aus dem KZ Bergen-Belsen 1944-1945, Berlin 1982.
Lindwer, Willy, Anne Frank. Die letzten sieben Monate. Augenzeuginnen berichten, Frankfurt/ M. 1990.
Maor, Zenek, Von Auschwitz nach Haifa. Erinnerungen eines polnischen Juden, Bremen 1993.
Mechanicus, Philip, Im Depot. Tagebuch aus Westerbork, Berlin 1993.
Mishell, Wiliam W., Kaddish for Kovno. Life and Death in a Lithuanian Ghetto, 1941-1945, Chicago 1988.
Moll, Michael, und Barbara Weiler (עורכים) Lyrik gegen das Vergessen. Gedichte aus Konzentrationslagern, Marburg 1991.
Mueller, Filip, Sonderbehandlung. Drei Jahre in den Krematorien und Gaskammern von Auschwitz, Muenchen 1979.
Naor, Simha, Krankengymnastin in Auschwitz. Aufzeichnungen des Haeftlings Nr. 80574, Freiburg 1986.
Nomberg-Przytyk, sara, Auschwitz. True Tales from a Grotesque Land, Chapel Hill 1985.
Novitch, Miriam, Sobibor. Martyrdom and Revolt. Documents and Testimonies, New York 1980.
Nyiszli, Miklos, Im Jenseits der Menschlichkeit. Ein Gerichtsmediziner in Auschwitz, Berlin 1992.
Oshry, Ephraim, Responsa from the Holocaust, New York 1983.
Perl, Gizella, I was a Doctor in Auschwitz, Salem 1984.
הגדת־פסח בתרגומם של Josef Guens å- Philipp Schlesinger, ND .1976 תל אביב
Petit, Pierre, Das war Bergen-Belsen בתוך (5 חלק) Rappel. Revue Mensuelle des Prisonniers et Deportes Politiques (Oct. 1965) 503-536 עמ'
Postel-Vinay, Anise, Eine junge Franzoesin im Krieg, בתוך Dachauer Hefte 3 (1987) 77-100 עמ'
Rauschning, Hermann, Gespraeche mit Hitler, Zuerich 1946.
Rhoda, G. Lewin (עורך) Witness to the Holocaust. An Oral History, Boston 1990.
Rothschild, Sylvia (עורכת) Voices from the Holocaust, New York 1981.
Sakowska, Ruta, Die zweite Etappe ist der Tod. NS-Ausrottungspolitik gegen die polnischen Juden, gesehen mit den Augen der Opfer. Ein historischer Essay und ausgewaehlte dokumente aus dem Ringelblum Archiv 1941-1943, Berlin 1993.

Salus, Grete, Niemand, nichts - ein Jude. Theresienstadt, Auschwitz, Olderan, Darmstadt 1981.
Samson, Schlomo, Zwischen Finsternis und Licht. 50 Jahre nach Bergen-Belsen. Erinnerungen eines Leipziger Juden, 1995 ירושלים
Schmulewicz, Schmuel, Schicksal und Glueck בתוך So geschah es. דפי עדות של ניצולי מחנה הריכוז ברגן־בלזן (עברית) כרך 2. ערך מ. צנין (Tsanin) תל אביב עמ' 212־226
Swiebocka, Teresa und Henryk, (עורכים) Auschwitz. Stimmen aus der Tiefe, Oswiecim (בלא ציון שנה).
Szachter Kalib, Goldie, The Last Selection. A Child's Journey Through the Holocaust, Amherst 1991.
Szalet, Leon, Experiment "E", New York 1945.
Teitelbaum, Joel, Vayoel Moshe, New York 1952.
--- , Al Ha-Ge'ulah ve'al Ha-Temurah, New York 1967.
The Terezin Diary of Gonda Redlich (בעריכת) Saul S. Friedman, Lexington 1992.
Tomkiewicz, Mina, Tam sie tez zylo, Hove 1984.
Tory, Avraham, Surviving the Holocaust. The Kovno Ghetto Diary, edited with an introduction by Martin Gilbert; textual and historical notes by Dina Porat, Cambridge, Mass. 1990.
The Trial of Adolf Eichmann. Record of Proceedings in the District Court of Jerusalem, Vol. III, Jerusalem 1993.
Trial of Josef Kramer and Forty-Four Others (The Belsen Trial), ערך Raymond Phillips, London 1949.
Weinberg, Werner, Wunden, die nicht heilen duerfen. Die Botschaft eines Ueberlebenden, Freiburg 1988.
Weliczker Wells, Leon, Ein Sohn Hiobs, Muenchen 1979.
Wiesel, Elie, Entre deux soleils, Paris 1970.
--- , One Generation After, New York 1982.
--- , Die Nacht zu begraben, Elischa, Stuttgart 1986.
--- , Gesang der Toten. Erinnerungen und Zeugnis, Freiburg 1987.
--- , Alle Fluesse fliessen ins Meer. Autobiographie, Hamburg 1995.
--- , Ein Folk ausloeschen, בתוך Die Zeit (14.4.1995).
Wilhelm, Kurt (עורך) Juedischer Glaube. Eine Auswahl aus zwei Jahrtausenden, Basel בלא ציון שנה.
Willenberg, Samuel, Revolt in Treblinka, Warschau 1992.
Yesner, Renata, Jeder Tag war Jom Kippur. Eine Kindheit im Ghetto und KZ., Frankfurt/ M 1995.
Zimmels, H. J., The Echo of the Nazi Holocaust in Rabbinic Literature, 1975.

ספרות

Abuys, Guido, De Buehne, בתוך Lachen in het donker. Amusement in kamp Westerbork (= Westerbork Cahiers 4), Hooghalen/ Assen 1996, 53-59 עמ'

Adam, Uwe-Dietrich, Judenpolitik im Dritten Reich, Koenigstein 1979.

Adler, H. G., Theresienstadt 1941-1945. Das Antlitz einer Zwangsgemeinschaft, מהדורה שניה מתוקנת ומורחבת Tuebingen 1960.

Adorno, Theodor W., Negative Dialektik, Frankfurt/ M. 1970.

Amishai-Maisels, Ziva, Depiction and Interpretation. The Influence of the Holocaust on the Visual Arts, Oxford 1993.

Anders, Guenther, Besuch im Hades, Muenchen 1979.

Arad, Yitzhak, Belzec, Sobibor, Treblinka. The Operation Reinhard Death Camps, Bloomington 1987.

Arendt, Hannah, Elemente und Urspruenge totaler Herrschaft, כרך 3 Totale Herrshaft, Frankfurt 1975.

Assmann, Jan (עורך) Das kulturelle Gedaechtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identitaet in den fruehen Hochkulturen, Muenchen 1992.

--- , Das Fest und das Heilige. Religioese Kontrapunkte zur Alltagswelt, Guetersloh 1991.

---, und Tonio Hoelscher (íéëøåò) Kultur und Gedaechtnis Frankfurt/ M. 1988.

Baersch,. Claus-E., Der Jude als Antichrist in der NS-Ideologie, בתוך Zeitschrift fuer Religions- und Geistesgeschichte 47 (1995) 160-188 עמ'

---, Das Katastrophenbewusstsein eines werdenen Nationalsozialisten. Der Antisemitismus im Tagebuch des Joseph Goebbels vor Eintritt in die NSDAP, בתוך Menora. Jahrbuch fuer deutsch-juedische Geschichte 1 (1990) 125-151 עמ'

---, Die politische Religion des Nationalsozialismus. Die religioese Dimension der NS-Ideologie in den Schriften von Dietrich Eckart, Joseph Goebbels, Alfred Rosenberg und Adolf Hitler, Muenchen 1998.

Bauer, Yehuda, The Holocaust in Historical Perspective, Seattle 1978.

Baumann, Zygmunt, Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust, Hamburg 1992.

Becker, Hansjakob, "Liturgie" im Dienst der Macht. Nationalsozialistischer Totenkult als saekularisierte christliche

Paschafeier, בתוך Universitaet im Rathaus 2 כרך Mainz 1982 עמ' 56-86
Behrenbeck, Sabine, Der Kult um die toten Helden. Nationalsozialistische Mythen, Riten und Symbole, Vierow 1996.
Bein, Alex, Die Judenfrage. Biographie eines Weltproblems, 1 כרך Stuttgart 1980.
Ben-Sasson, Haim Hillel, Kiddush Ha-Shem and Hillul Ha-Shem, בתוך Encyclopedia Judaica כרך 10, ירושלים 1971, עמודות 977-986
Berkovits, Eliezer, With God in Hell. Judaism in the Ghettos and Death Camps, New York 1979.
Bettelheim, Bruno, Aufstand gegen die Masse. Die Chance des Individuums in der modernen
Gesellschaft, Frankfurt/ M. 1989.
Blumenthal, Nachman, Magical Thinking Among the Jews During the Nazi Occupation בתוך מחקרי יד ושם 5 (1963), עמ' 221-236.
Bondy, Ruth, Es gab einen Kameraden. Die Kinderzeitung Kamarad im Ghetto Theresienstadt, בתוך Theresienstaedter Studien und Dokumente 1997, Prag 1997 עמ' 248-265
Boteach, Shmuel, Wrestling with the Divine. A Jewish Response to Suffering, Northvale 1995.
Breidert, Wolfgang (עורך) "Die Erschuetterung der vollkommenen Welt." Die Wirkung des Erdbebens von Lissabon im Spiegel europaeischer Zeitgenossen, Darmstadt 1994.
Brenner, Reeve Robert, The Faith and Doubt of Holocaust Survivors, New York 1980.
Brocke, Michael und Herbert Jochum (עורכים), Wolkensaeule und Feuerschein. Juedische Theologie des Holocaust, Muenchen 1982.
Broszat, Martin, "Holocaust" und die Geschichtswissenschaft, בתוך Viertelsjahrshefte fuer Zeitgeschichte 27 (1979) עמ' 289-298.
Cancik, Hubert, "Wir sind jetzt eins". Rhetorik und Mystik in einer Rede Hitlers (Nuernberg 11.9.1936), בתוך Guenter Kehrer (עורך) Zur Religionsgeschichte der Bundesrepublik, Muenchen 1980, עמ' 13-48.
Cohen, Arthur A. und Paul Mendes-Flohr (עורכים) Contemporary Jewish Religious Thought, New York 1987.
Diner, Dan (עורך), Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit, Frankfurt/ M. 1988.
--- (עורך), Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz, Frankfurt/ M. 1988.
Dunkel, Achim, Christlicher Glaube und historische Vernunft, Goettingen 1989.

Embacher, Helga, Neubeginn ohne Illusionen. Juden in Oestreich nach 1945, Wien 1995.
Encyklopaedie des Holocaust (íéëøåò) Eberhard Jaeckel, Peter Longerich, Julius H. Schoeps, ב־ 3 כרכים Berlin 1993.
Ezrahi, Sidra Dekoven, By words alone. The Holocaust in Literature, Chicago 1980.
Fackenheim, Emil, The Spectrum of Resistance During the Holocaust, בתוך Modern Judaism 2 (1982) 113-130 עמ'.
--- , To Mend the World. Foundations of Post-Holocaust Thought, New York 1989.
Fasching, Darrell, Chutzpe - Faith as Wrestling with God, בתוך Remembering for the Future. Working Papers and Addenda, כרך 1 בעריכתם של Yehuda Bauer ואחרים Oxford 1989 599-609 עמ'.
Friedlaender, Saul, Some Aspects of the Historical Significance of the Holocaust, בתוך The Jerusalem Quarterly 1 (1976) 36-59 עמ'.
Friedman, Menachem, The Haredim and the Holocaust, בתוך The Jerusalem Quartely 53 (Winter 1990), 86-114 עמ'.
Fuellberg-Stolberg, Claus (עורכים) ואחרים, Frauen in Konzentrationslagern. Bergen-Belsen, Ravensbrueck, Bremen 1994.
Gamm, Hans-Jochen, Der Braune Kult. Das Dritte Reich und seine Ersatzreligion, Hamburg 1962.
Gilbert, Martin, The Holocaust. Maps and Photographs, New York 71987.
Ginzel, Guenther Bernd (עורך), Auschwitz als Herausforderung fuer Juden und Christen, Heidelberg 1980.
Gottlieb, Roger S. (עורך), Thinking the Unthinkable. Meaning of the Holocaust, New York 1990.
Greenberg, Gershon, Orthodox Theological Responses to Kristallnacht: Chayyim Ozer Grodzensky ('Achiezer') and Elchonon Wassermann, בתוך Holocaust and Genocide Studoes 3 (1988), 431-441 עמ'.
--- , From Hurban to Redemption: Orthodox Jewish Thought in the Munich Area 1945-1948, בתוך Simon Wiesenthal Center Annual 6 (1989), 81-111 עמ'.
Greenberg, Irving, The Jewish Way. Living the Holidays, New york 1988.
Grieswelle, Detlef, Propaganda der Friedlosigkeit. Eine Studie zu Hitlers Rhetorik 1920-1933, Stuttgart 1972.
Guenther, Horst, "Das Erdbeben von Lissabon erschuettert die Meinungen und setzt das Denken in Bewegung", Berlin 1994.
Guterman, Bella, Der Alltag juedischer Haeftlinge in Nebenlagern des

KL Gross-Rosen im Lichte ihrer kulturellen und kuenstlerischen Taetigkeit, בתוך Die Voelker Europas im KL Gross-Rosen, Walbrzych 1995, 37-58 עמ'.

Gutman, Yisrael, Kiddush Ha-Shem and Kiddush Ha-Hayim, בתוך Simon Wiesenthal Center Annual 1 (1984), 185-202 עמ'.

Guttmann, Alexander, Humane Insights of the Rabbis Particularly With Respect to the Holocaust, בתוך Hebrew Union College Annual 46 (1975), 433-455 עמ'.

Hmburger Institut fuer Sozialforschung (עורכים), Vernichtungskrieg. Verbrechen der Wehrmacht 1941 bis 1944, Hamburg 1996.

Hartewig, Karin, Wolf unter 'Voelfen? Die Kommunistischen Kapos im Konzentrationslager Buchenwald, בתוך Robert Streibel und Hans Schafranek (עורכים), Strategie des Ueberlebens. Haeftlingsgesellshaften in KZ und Gulag, Wien 1996, 124-144 עמ'.

Hartman, Geoffrey H. (עורך), Holocaust Remembrance. The Shapes of Memory, Oxford 1994.

--- , Learning from Survivors: The Yale Testimony Project, בתוך Holocaust and Genocide Studies 9 (Fall 1995), 192-207 עמ'.

Hass, Aaron, The Aftermath. Living with the Holocaust, Cambridge 1995.

Heinzelmann, Herbert, Die Heilige Messe des Reichsparteitags. Zur Zeichensprache von Leni Riefensthals "Triumph des Willens", בתוך Bernd Ogan und Wolfgang W. Weiss (עורכים), Faszination und Gewalt. Zur politischen Aesthetik des Nationalsozialismus, Nuernberg 1992, 163-168 עמ'.

Hirsch, Herbert, Genocide and the Politics of Memory. Studying Death to Preserve Life, Chapel Hill 1995.

Jaeckel, Eberhard, Der Mord an den europaeischen Juden und die Geschichte, בתוך Wolfgang Beck (עורך), Die Juden in der europaeischen Geschichte, Muenchen 1992, 20-32 עמ'.

Jakobovitz, Immanuel, Some Personal, Theo!ogical and Religious Responses to the Holocaust, בתוך Holocaust and Genocide Studies 3 (1988) 371-381 עמ'.

Jewish Resistance During the Holocaust. Proceedings of the Conference on Manifestations of Jewish Resistance, 21972 íéìùåøé.

Jonas, Hans, Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine Juedische Stimme, Frankfurt/ M. 1987.

Karay, Felicja, The Social and Cultural Life of the Prisoners in the Jewish Forced Labour Camp at Skarzysko-Kamienna, בתוך Holocaust and Genocide Studies 8 (1994), 1-27 עמ'.

Katz, T., The Holocaust in Historical Context. 1 כרך: The Holocaust and Mass Death before the Modern Age, New York 1994.

Klueger, Ruth, Von hoher und niedriger Literatur, Goettingen 1996.

Knigge, Volkhard, Abwehr-Aneignen. Der Holocaust als Lerngegenstand, בתוך Hanno Loewy (עורך), Holocaust: Die Grenzen des Verstehens. Eine Debatte ueber die Besetzung der Geschichte, Frankfurt/ M. 1992, 248-259 עמ׳.

Kochan, Lionel, The Jew and his History, London 1977.

Kogon, Eugen ואחרים, Gott nach Auschwitz. Dimensionen des Massenmords am juedischen Volk, Freiburg 1979.

Koselleck, Reinhart, Heinrich Lutz und Joern Ruesen (עורכים), Formen der Geschichtsschreibung, Muenchen 1982.

Kraut, Benny, Faith and the Holocaust, בתוך: Judaism 31 (1982), 185-201 עמ׳.

Krochmalnik, Daniel, Amalek. Gedenken und Vernichtung in der juedischen Tradition, בתוך: Hanno Loewy und Bernhard Moltmenn (עורכים), Erlebnis - Gedaechtnis - Sinn. Authentische und Konstruierte Erinnerung, Frankfurt 1996, 121-136 עמ׳.

Kryl, Miroslav, Das Tagebuch Egon Redlichs, בתוך: Theresienstadt in der "Endloesung der Judenfrage", ערך: Miroslav Karny, Prag 1992, 150-155 עמ׳.

Kuberczyk, Tomasz, The Religious Life in the Warsaw Ghetto as Related by Rabbi Szymon Huberband, בתוך: The Holocaust Fifty Years After. 50th Anniversary of the Warsaw Ghetto Uprising, Warschau 1993, 251-259 עמ׳.

Lamm, Maurice, The Jewish Way in Death and Mourning, New York 1969.

Lamm, Norman, The Ideology of the Neturei Karta - According to the Satmarer Version, בתוך: Tradition. A Journal of Orthodosx Jewish Thought (Fall 1971), 38-53 עמ׳.

Lang, Berel, Jabes and the Measure of History : בתוך הנ״ל Act and Idea in the Nazi Genocide, Chicago 1990 103-116 עמ׳.

Langer, Lawrence, Redifining Heroic Behavior: The Improptu Self and the Holocaust Experience, בתוך: Peter Hayes (עורך), Lessons and Legacies. The Meaning of the Holocaust in a Changing World, Evanston, III. 1991, 227-242 עמ׳.

--- , Holocaust Testimonies. The Ruins of Memory, New Haven 1991.

Lapierre, Nicole, Die Vermittler, בתוך: Das Gerettete Buch des Simcha Guterman, ערך Nicole Lapierre, Muenchen 1993 11-34 עמ׳.

Laqueur, Renata, Writing in Defiance: Concentration Camp Diaries in Dutch, French and German, 1940-1945, Diss. New York 1971.

Laub, Dori und Nanette C. Auerhahn, Zentrale Erfahrung des Ueberlebenden: Die Versagung von Mitmenschlichkeit, בתוך: Hans Stoffels (עורך), Schicksale der Vefolgten. Psychische und somatische Auswirkungen von Terrorherrschaft, Berlin 1991, 254-276 עמ'.

Lenzen, Verena, Juedisches Leben und Sterben im Namen Gottes. Studien ueber die Heiligung des goettlichen Namens (Kiddush HaShem), Muenchen 1995.

Ley, Michael, Genozid und Heilserwartung. Zum nationalsozialistischen Mord am europaeischen Judentum, Wien 1993.

--- und Julius H. Schoeps, (עורכים) Der Nationalsozialismus als politische Religion, Bodenheim b. Mainz 1997.

Lindwer, Willy, Kamp van Hoop en Wanhoop. Getuigen van Westerbork, 1939-1945, Amsterdam 1990.

Loewy, Hanno, Sichtbares un Unsichtbares. Zur Topologie der Erinnerung, Frankfurt/ M. 1993.

Luebbe, Hermann (עורך), Heilserwartung und Terror. Politische Religionen des 20. Jahrhuderts, Duesseldorf 1995.

Madajczyk, Czeslaw, Die Okkupationspolitik Nazideutschlands in Polen 1939-1945, Koeln 1988.

Maier, Hans, Politische Religionen. Die totalitaeren Regime und das Christentum, Freiburg 1995.

--- und Michael Schaefer (íéëøåò), "Totalitarismus" und "politische Religionen". Konzepte des Diktaturvergleichs, 2 כרך, Paderborn 1997.

Metz, Johann Baptist, Kleine Apologie des Erzaehlens בתוך: Concilium 9 (1973) 334-341 עמ'.

Michman, Dan, The Impact of the Holocaust on Religious Jewry, בתוך: Major Cahanges Within the Jewish People in the Wake of the Holocaust. Proceedings of the Ninth Yad Vashem International Historical Conference, 659-707 'îò ,1996 ערך ישראל גוטמן, ירושלים

--- , Jewish religious life under Nazi domination: Nazi attitudes and Jewish problems, בתוך: Studies in Religion 22 (1993), 147-165 עמ'.

--- , Problems of Religious Life in the Netherlands During the Holocaust, êåúá: Jozeph Michman (עורך), Dutch Jewish History. Proceedings of the Symposium on the History of the Jews in the Netherlands (1982) 379-399 ירושלים 1984, עמ'

--- ,Research on the Problems and Conditions of Religious Jewry Under the Nazi Regime, בתוך: Yisrael Gutman and Gideon Greif (עורכים), The Historiography of the Holocaust Period. Proceedings of the Fifth Yad Vashem International Historical Conference 1988, 737-748 עמ'.

Mintz, Alan, Hurban. Responses to Catastrophe in Hebrew Literature, New York 1984.

Mokotoff, Gary, How to Document Victims and Locate Survivors of the Holocaust, Teaneck, NJ 1995.

Moltmann, Juergen, The Crucified God, בתוך: Theology Today 31 (April 1974), 6-18 עמ'

--- ,Der Gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik Christlicher Theologie, Muenchen 1972.

Muenz, Christoph, Der Welt ein Gedaechtnis geben. Geschichtstheologisches Denken im Judentum nach Auschwitz, Guetersloh 1995.

Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft. Johann Baptist Metz zu Ehren ערך, Eduard Schillebeeckx, Mainz 1988.

The Nazi Concentration Camps. Proceedings of the Fourth Yad Vashem International Historical Conference, 1984 ירושלים.

Ofer, Dalia, Linguistic Conceptualization of the Holocaust in Palestine and Israel, 1942-1953, בתוך: Journal of Contemporary History 31 (1996), 567-595 עמ'.

Patai, Raphael, The Jewish Mind, New York 1977.

Pawelczynska, Anna, Values and Violence in Auschwitz. A Sociological Analysis, Berkeley 1979.

Pfingsten, Gabriele, "Ein Gewiss, das keine Hoffnung ist... "? Lebensbedingungen von juedischen Frauen aus den Niederlanden im Sternlager des Konzentrationslagers Bergen-Belsen, עבודת מאסטר שלא פורסמה Hamburg 1994.

Polen, Nehemia, Divine Weeping: Rabbi Kalonymos Shapiro's Theology of Catastrophe in the Warsaw Ghetto, בתוך: Modern Judaism 7 (1987), 253-267 עמ'.

Pollak, Michael, Die Grenzen des Sagbaren. Lebensgeschichten von KZ Ueberlebenden als Augenzeugenberichte und als Identitaetsarbeit, Frankfurt 1988.

Posner, Gerald L. und John Ware, Mengele. Die Jagd auf den Todesengel, Berlin 1993.

Pres, Terrence des, The Survivor. An Anatomy of the Life in the Death Camps, Oxford 1976.

Rahe, Thomas, Jewish Religious Life in the Concentration Camp Bergen-Belsen, בתוך: The Journal of Holocaust Education 5 (1996), 85-121 עמ'.

--- ,Rabbiner im Konzentrationslager Bergen-Belsen, בתוך: Menora. Jahrbuch fuer deutsch-juedische Geschichte 9 (1998), 121-152 עמ'.

Reichel, Peter, Der Schoene Schein des Dritten Reichs. Faszination und Gewalt des Faschismus, Muenchen 1991.

Reichelt, Werner, Das braune Evangelium. Hitler und die NS Liturgie, Wuppertal 1990.

Robinson, Jacob, הערך "holocaust", בתוך: Encyclopedia Judaica, 8 כרך ירושלים 1972 עמודות 828-906.

Rohde, Saskia, Die Zerstoerung der Synagogen unter dem Nationalsozialismus, בתוך: Anno Herzig und Ina Lorenz (עורכים), Verdraengung und Vernichtung der Juden unter dem Nationalsozialismus, Hamburg 1992, 153-172 עמ'.

Rosenbaum, Irving, The Holocaust and Halakhah, New York 1976.

Rosenkranz, Herbert, Verfolgung und Selbsbehauptung. Die Juden in Oesterreich 1938-1945, Wien 1978.

Roskies, David G. (עורך), The Literature of Destruction. Jewish Responses to Catastrophe, Philadelphia 1988.

Roth, John K., A Consuming Fire. Encounters with Elie Wiesel and the Holocausrt, Atlanta 1979.

--- und Michael Berenbaum (עורכים), Holocaust. Religious and Philosophical Implications, New York 1983.

Rudavsky, Joseph, To Live with Hope, To Die with Dignity, New York 1983.

Sacks, Jonathan, Crisis and Covenant. Jewish Thought after the Holocaust, Manchester 1993.

Sandkuehler, Thomas, "Endloesung" in Galizien. Der Judenmord in Ostpolen und die Rettungs- initiativen von Berthold Beitz 1941-1944, Bonn 1996.

Schatz-Uffenheimer, Rivka, Conffesion on the Brink of the Crematoria, בתוך: The Jerusalem Quarterly 34 (Winter 1985), 126-141 עמ'.

Schindler, Pesach, Hasidic Responses to the Holocaust in the Light of Hasidic Thought, Hoboken, New Jersey 1990.

--- ,The Holocaust and Kiddush Hashem in Hasidic Thought, בתוך: Tradition. A Journal of Orthodox Jewish Thought 13 (1972), 88-105 עמ'.

---,Responses of Hassidic Leaders and Hassidism during the Holocaust in Europe, 1939-1945, and a Correlation between such Responses and Selected Concepts of Hassidic Thought, Diss. New York 1972.

--- ,Tikkun as Response to Tragedy: Em Habanim Smeha of Rabbi Yissakhar Shlomo Teichthal - Budapest, 1943, בתוך: Holocaust and Genocide Stidies 4 (1989), 413-433 'îò.

Schneider, Gertrude, Survival and Guilt Feelings of Jewish Concentration Camp Victims, בתוך: Jewish Social Studies 37 (1975), 74-83 עמ'.

Schoenberner, Gerhard, Der Gelbe Stern. Die Judenverfolgung in Europa 1933-1945, Muenchen 1987.

Schueler, Hans, Schuldig ist nur, wer grausam mordet (bericht ueber den Prozess gegen Josef Schwammberger), בתוך: Die Zeit (22.5.1992).

Schwarberg, Guenther, Das Ghetto, Goettingen 1989.

Seela, Torsten, Buecher und Bibliotheken in nationalsozialistischen Konzentrationslagern. Das gedruckte Wort im antifaschistischen Widerstand der Haeftlinge, Muenchen 1992.

Segev, Tom, Die siebte Million. Der Holocaust und Israels Politik der Erinnerung, Reinbek 1995.

Sofsky, Wolfgang, Die Ordnung des Terrors: Das Konzentrationslager, Frankfurt/ M. 1993.

Stein, Harry, Juden in Buchenwald 1937-1942, Weimar-Buchenwald 1992.

Steiner, George, Das lange Leben der Metaphorik. Ein Versuch ueber die "Shoa", בתוך: Akzente 34 (1987), 194-212 עמ'.

Swiebocka, Teresa, Auschwitz. A History of Photographs, Oswiecim 1993.

Szondi, Peter, Hoelderlin-Studien. Mit einem Traktat ueber philologische Erkenntnis, Frankfurt/ M. 21970.

Tal, Uriel, Aspects of Consecration of Politics in the Nazi Era, בתוך: Otto Dov Kulka und Paul R. Mendes-Flohr (עורכים), Judaism and Christianity under the Impact of National Socialism, .63-95 עמ' ,1987 ירושלים

Thalmann, Rita und Emmanuel Feinermann, Die Kristallnacht, Frankfurt/ M. 1987.

Tobias, Jim G., Der Kibbuz auf dem Streicherhof. Die vergessene Geschichte der juedischen Kollektivfarmen 1945-48, Nuernberg 1997.

Vondung, Klaus, Magie un Manipulation. Ideologischer Kult und politische Religion des National- sozialismus, Goettingen 1971.

Walk, Joseph, The Religious Leadership during the Holocaust, בתוך: Patterns of Jewish Leadership in Nazi Europe 1933-1945. Proceedings of the Third Yad Vashem International Historical Conference, 1979 ירושלים.

Walz, Reiner, Der vormoderne Antisemitismus: Religioeser Fanatismus oder Rassenwahn? :בתוך Historische Zeitschrift 260 (1995), 718-748 עמ'.

Webber, Jonathan, Erinnern, Vergessen und Rekonstruktion der Vergangenheit. Ueberlegungen anlaesslich der Gedenkfeiern zum 50. Jahrestag der Befreiung von Auschwitz aus juedischer Perspektive, בתוך: Fritz-Bauer Institut (עורך), Ausfhwitz. Geschichte, Rezeption und Wirkung (= Jahrbuch 1996 zur Geschichte und Wirkung des Holocaust), Frankfurt 1996, 23-53 עמ'.

--- ‚Jewish Martyrdom in the Holocaust: A Representative Category?, בתוך: Yasmin Doosry (òåøëú), Representations of Auschwitz, Oswiencim 1995, 71-85 עמ'.

Winkler-Munkacsi, Naomi, Jewish Religious Observance in Women's Death Camps in Germany, בתוך: Yad Vashem Bulletin 20 (April 1967), 35-38 עמ'.

Yerushalmi, Josef Haim, Zachor. Erinnere Dich! Juedische Geschichte und juedisches Gedaechtnis, Berlin 1988.

Young, James E., Beschreiben des Holocaust. Darstellung und Folgen der Interpretation, Frankfurt/ M. 1992.

Zinnhobler, Rudolf, Nationalsozialismus als Religion, בתוך: Theologisch-Praktische Quartalsschrift 127 (1979), 139-149 עמ'.

מפתח עניינים

מפתח מקומות

מפתח שמות

חלמנו / אסתר רייס לבית יוסקוביץ

1

ענק קבר אחים
מכוסה חול ואבנים
ירוק העשב על הכל
ומלמעלה שמים בכחול

ולמטה בחושך בפנים
בני אדם נפלאים טמונים
ידיים, רגלים, עצמות,
כל הגוף כל הנשמות

הגופות של מי
נחים בתל?
של עמך ישראל
לקח אותם הא-ל.

אבל כך ללכת
בשקט, בבטחון
בלי לדעת שבסוף הדרך
הולכים לתהום של אבדון.

איך הלכו בדרך הארורה
בגיהנום שאיש מקודם לא ידע
בגז קטלני מרעיל
ויריות שקיפדו את הפתיל

2

פתיל חייה של אמא חכמה,
אח יפהפה, אחות מקסימה,
"אלוקים איתנו אלוקים איתכם"
בפתק כתבה לנו אמונתה לקיים!

אלוקים למה פניך הסתרת
מאותם האנשים הנפלאים
משפחות צדיקים יקרים
רבבות עוללים מעונים

קולם אז לא שמעת
זועקים הם עד היום הזה
אדמה אל תכסי דמם!
זכרם לעולם אל תמחה!

לאיש ששרד לפליטה
אלוקים תן לו הרבה כח
"חלמנו" להזכיר לדורות הבאים
"חלמנו" לזכור לא לשכוח!

יזכור

אסתר רייס לבית יוסקוביץ מהעיר לודז' בפולין
השיר נכתב במלאת 15 שנה לשחרור ברגן – בלזן 1960 .4 .15

1

ששה מליונים
מי מלה זו לא שמע?
אך מה ומי טמונים בה

ששה מליונים יהודים
ששה מליונים קרבנות טבוחים

ששה מליונים
אחינו ואחיותנו
ילדיהם והורינו.

ששה מליונים
קדושים וטהורים
שהלכו על קידוש ה' ברבים

ומי היו הם ומה?
אנשי שם בתורה ובחכמה
אנשים ידועים במדע
באמנות ובמלאכה

סוחרים ישרים ותמימים
אנשי מקצועות חפשיים
עובדי אדמה גם היו
ולאף אחד לא הזיקו.

2

דבר אחד גדול
היה משותף לכל,
גמילות חסדים ומתן צדקה
ועזרה הדדית בחברה.

אנשים פשוטים
נעימי הליכות,
צנועים ובעלי מידות טובות
שנתנו הרבה לעולם
ולא קבלו טובות אף פעם.

ובשבת בחגים
במקומות מושבותיהם
בעיר בכפר ובכל מקום שהיו
בבתי כנסת מפוארים התפללו.

בשבת ובחגים
היו כמו מלכים.
זקנים צעירים וילדים
בבגדי משי היו מתהלכים.
זמירות היו מזמרים
ולה' על חסדו מודים.

3

הילדים הלכו לחדר,
ולמדו שם הילכות וסדר,
ובפיהם היתה התפילה
לשנה הבאה בירושלים הבנויה.

הזמן עבר לו לאט לאט,
בלי מאורעות כמעט
הכל הלך רגיל
לצידו של השביל.

פתאם כמו רעם בקיץ בהיר
נשמע קול נפץ אדיר
נשמעה הבשורה הנוראה,
בכל כפר ובכל עיר עברה.

מלחמה מלחמה
אף איש לא ידע
מה יהיה טבעה
איש לא תיאר,
איש לא שיער
שאחריה רק שריד בקושי ישאר.

העולם הגדול למוד במלחמות
מלחמות כיבוש
הגנה, נקמה
ואחרות אכזריות

4

אך מלחמה כזו
העולם עוד לא ראה
ובתוכם העם היהודי
הנודד והנודע.

המלחמה הזו לשם מה?
מלחמה לשם מלחמה?
ונגד מי?
נגד העם היהודי?

ולמה, ומדוע?
מלחמה בעם הידוע?
למען אבדנו המוחלט
מפני שבין הגויים לא נקלט.

מפני הנקמה והפחד
מפני העם הקטן אך האדיר
שאמונתו באלוהי ישראל
ובתורתו הקדושה לא הסתיר.

ומי לחם נגד מי?
חייל מזויין היטב
שפל ואכזרי
נגד הילד היהודי?!

ובכדי שיוכל עליו
קבר אותו עמוק תחתיו
בכל דרך ובכל צורה
בריסוק ראשו או ביריה.

גם על אמהות, אבות
סבתות וסבים, לא מחל
ובכל מות אכזרי לא בחל.

כל אחד השמיד
גם קטן גם גדול
אך על הנפש היהודית
לא גבר ולא יכול.

ובלכת היהודים בצוותא
אל הכבשנים
אמרו "שמע ישראל"
יחי עם היהודים.

וכוחם גבר ועלה
וחפשו דרכים להצלה
עשו מרד בתוך המשרפות
ונס המרד מהדהד עוד

סבל על אנושי
היה מנת חלקם
אך גדולה מזו
היתה גבורתם.

בכל מיני בונקרים
תעלות, יערות ודרכים
מלמלו שפתותיהם
לחיות לחיות מוכרחים.

בין גדרות בערגן-בעלזען
במחנה המות האיום והנורא
כשגם לשלד היתה רק עוד טיפת נשמה
לא אבד רצונו לחיות
וחפש איך את רעבונו לכסות.

וכשראה שחברו כבר מת
את בשרו ואת עצמותיו ליקק,
ואולי אולי דווקא זה
נתן לו הכח שיחיה
אולי זה נתן הכח
שיקום ויחיה המות.

7

ובכיבוש המחנה
על ידי ברית הצבאות
התחילו שוב
לעבוד הכוחות.

וקמו השלדים השרידים
והפגנות היו עורכים
וצעקו צעקות מרות
למה שערי ישראל נעולות?

ושוב בדרכים
לא דרכים
עם צוואות הקדושים מלווים
החלו לישראל עולים.

8

בלי נשק רק ברצון
כדי לא ללכת לאבדון
לחמו על כל שעל אדמה ועץ זית
להקים לעם הנרדף בית.
וזכרם של הקדושים
החנוקים הנטבעים והשרופים
נתן לחיילינו הכח העילאי
להקים את העם הנצחי.

וזכות הקדושים
תעמוד לעם
ה׳ אל תכסה דמם
ותנקום את נקמתם.

תתן לעמך עוז רוח ודרור
ואנו נגיד לקדושינו "יזכור".

לד״ר ראהה היקר!

יש לי הכבוד להציג את האיש
שיהודי אירופה קוראים לו צדיק.
אכן זה נכון, זה האדון
ד״ר ראהה שמו
שבשביל לזכור ולהזכיר
את השואה נותן את נשמתו.

ידיד הוא לעם היהודי
הסכמה מלאה על כך תקבלו מצידי.
מכירה אני את האדם הרבה שנים,
בקשר להנצחתה של ״ברגן־בלזן״
אנחנו מעורבים וקשורים.

הקשר שלו ליהדות נולד בהתחלה
כשדוקטורט עשה בשלו העבודה,
על הציונות ותולדות עמה
200 שנה לפני קום המדינה

הוא התחבר ליהודים וליהדות
ועל כך גדולה שלו הזכות.
הוא חוקר, מחפש, מוצא, אוסף ושומר
כל שקשור לשואה בזכותו לא יהיה הפקר.
הדברים קיבלו ביטוי של כבוד
באתר ״ברגן־בלזן״ זכרונם לשמור לדורות.

ובנוסף לכל שחקר וכתב
והנציח ופרסם ברבים
כתב ספר על קידוש השם
של היהודים הגיבורים

כתב ספר ״שמע ישראל״
על גילויי הדת של היהודים בשואה
על דבקות באלוקי ישראל, הקרבה וגבורה.
את הספר הקדיש לזכרה של איטקה אחותי
ועל כך לו גדולה תודתי.

אתה ד״ר ראהה אדם צנוע ויקר
על כך תקבל מאלוקים את השכר
כי את הספר "HÖRE ISRAEL" מגרמנית
הרשית לתרגם ל״שמע ישראל״, לעברית.
לא ביקשת תמורה
על כך גדולה שלך התרומה.

כי את הספר ״שמע ישראל״
ליד ושם, לבתי־ספר, ספריות
לבתי תעוד, ובתי לוחמים
אחלק בחינם לכל המעוניינים.

כך גם אני אכבד זכרונה של איטקה אחותי זכרונה לברכה,
שנחה ב״ברגן בלזן״ בין יתר קורבנות השואה.
שיתפללו נשמותיהם הקדושות על שלום בעולם ובשלנו המדינה
ועוד פעם ד״ר ראהה יקר לך תודה, תודה רבה.

רייס אסתר



משפחתה של הגב׳ אסתר רייס בטכס הענקת תעודת הוקרה
על מפעל חיים בהנצחת השואה. בנין הכנסת, כסלו תשנ״ה 1994

הדתיות היהודית היתה למימד חשוב במציאות של מחנות הריכוז הנאציים. הוויית המוות, האימה, היאוש, הרעב והמחלות, עיצבה את המחשבה ואת המעש הדתיים ושינתה אותם. מה היו הנחות היסוד לחיי הדת במחנות? באיזו מידה הייתה הדת מסוגלת לסייע לשמר זהות כלשהי? מה היו השפעותיה של פעילות דתית על סיכויי ההישרדות? איך פורשה השואה במישור הדתי־תיאולוגי? תומס ראהה נמנע ממסקנות חפוזות ומהכללות; הוא מעדיף להתבונן במה שאכן ארע במחנות ולהאזין לדברי הקורבנות.

